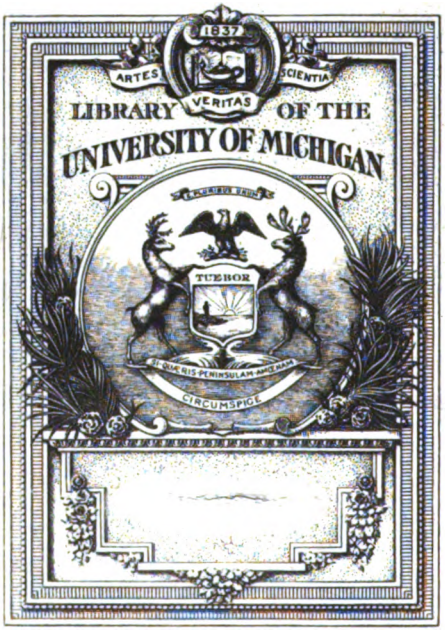
OTTMAR DITTRICH

GESCHICHTE DER ETHIK

ZWEITER BAND

Digitized by Google



Digitized by Google

BJ
73
.D62
v.2

Digitized by Google

Digitized by Google

OTTMAR DITTRICH

GESCHICHTE DER ETHIK

ZWEITER BAND

Digitized by Google

Digitized by Google

GESCHICHTE DER ETHIK

DIE SYSTEME DER MORAL
vom Altertum bis zur Gegenwart

Von

Dr. OTTMAR DITTRICH
Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

ZWEITER BAND

Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums

1 9 2 6

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Digitized by Google

TITELAUFLAGE DES 1923 ERSCHIENENEN WERKES
„DIE SYSTEME DER MORAL" (BAND II)

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

Digitized by Google

Philos.-Hist.
Harvard
10-24-29
20011

INHALTSVERZEICHNIS

ERSTER TEIL:

Die hellenistisch- und römisch-heidnische Ethik

ERSTES KAPITEL: Allgemeines 1
ZWEITES KAPITEL: Epikuros und der Epikureismus 8
DRITTES KAPITEL: Die Skepsis 14
VIERTES KAPITEL: Die Stoa 17
1. Die alte Stoa 17
2. Die mittlere Stoa 35
3. Die jüngere Stoa 47
FÜNFTES KAPITEL: Ausgang des Heidentums 53
1. Eklektizismus und Synkretismus 54
A. *Die Fortbildung der alten Schulen* 54
a. Der Kynismus 54
b. Der mittlere Platonismus 56
c. Die peripatetische Schule 60
B. *Die römische Aufklärung* 61
C. *Der Neupythagoreismus* 64
D. *Die jüdisch-hellenistische Philosophie* 67
a. Die vorphilonische Zeit 67
b. Philon von Alexandreia 70

Digitized by Google

2. Der Neuplatonismus 80
A. *Plotinos* 81
B. *Die neuplatonischen Schulen* 97

ZWEITER TEIL:

Die christliche Ethik

ERSTES KAPITEL: Allgemeines 112
ZWEITES KAPITEL: Jesus Christus und das Neue Testament .. 120
1. Jesus Christus 120
2. Paulus 125
3. Die johanneischen Schriften 136
4. Jakobus 142
DRITTES KAPITEL: Die katholische Kirche 147
1. Allgemeines (einschließlich Gnostik, Markionismus, Montanismus und Askese) 147
2. Das ethische Schrifttum in der Kirche 161
A. *Das „nachapostolische Zeitalter"* in seiner Beziehung zum Neuen Testament und der Folgezeit (einschl. Bußwesen) 161
B. *Die morgenländische (griechische) Kirche* 170
a. Die Apologeten 171
b. Die christliche Gnosis und die Alexandriner 173
α. Clemens von Alexandreia 173
β. Origenes 176
c. Das Mönchtum 181
d. Die Mystik 187
α. Makarios 190
β. (Pseudo-) Dionysios Areiopagites 192
e. Schlußcharakteristik der griechischen Kirche 198

Digitized by Google

C. *Die abendländische (lateinisch-römische) Kirche* 204
a. Eirenaios 204
b. Tertullianus und Cyprianus 208
c. Von Lactantius zum Pelagianismus 214
d. Von Ambrosius zu Augustinus 217
α. Ambrosius 217
β. Augustinus 219
e. Augustinismus, Semiaugustinismus und Semipelagianismus .. 231
α. Im allgemeinen 231
β. Gregor der Große 235
ANMERKUNGEN 243
LITERATURNACHWEIS 265
NACHSCHLAGEBEHELF 273

★

Digitized by Google

Digitized by Google

ERSTER TEIL

Die hellenistisch- und römisch-heidnische Ethik

* * *

ERSTES KAPITEL

Allgemeines

Die Zeit nach Platon und Aristoteles ist, soweit sie das als „Hellenismus und Rom"[1]* zusammenzufassende Heidentum betrifft, eine Zeit philosophischer *Schulkämpfe*[2]. Dogmen, Lehrmeinungen gingen von der platonischen Akademie, von der aristotelisch-peripatetischen Schule[3]*, von der Stoa, vom Epikureismus aus. Sie ließen die einzelnen Philosophen gegen eine Art philosophisch-wissenschaftlicher Massenwirkung zurücktreten. Sogar die Skepsis schloß sich in ihrer Weise gegen jene „dogmatischen" Verbände zur „Schule" zusammen. Im Eklektizismus verlor sich vollends jede ausgeprägte philosophische Einzelgestalt. Auch im Neupythagoreismus und Neuplatonismus lebte sie nicht voll wieder auf; das zeigen schon die Namen.

Epigonentum, Nachgeborenschaft einer großen Zeit, so könnte man also diese Periode zu nennen versucht sein, die weit in das Christentum hineinreicht und allmählich damit verschmilzt. Man müßte dann nur den Aufstieg von Hellas in Platon und Aristoteles als Erklimmen des Gipfels philosophischer Leistung ansehen. Doch muß hier schon einige Kritik des platonisch-aristotelischen Gedankengebäudes einsetzen. Gegensatz wie Gemeinsamkeit jener beiden Systeme werden sich so enthüllen, zudem das doch *nicht* durchaus *Epigonenhafte* und *Uneigenartige* der Folgezeit. —

Hören wir Aristoteles selbst über Platons Ideenlehre reden, so scheint der Gegensatz zwischen den beiden Philosophen zunächst unüberbrückbar. „Soll man sagen, daß nur die sichtbaren Substanzen existieren oder noch andere als sie? Und gibt es nur eine Gattung von Substanzen oder ihrer mehrere, wie z. B. diejenigen behaupten, welche die Ideen setzen und das Mittlere, womit es ihnen zufolge die mathematischen Wissenschaften zu tun haben? Indessen ist es doch besonders unangebracht, zu behaupten, daß gewisse außerweltliche Wesen existieren, zugleich aber zu behaupten, daß sie dieselben sind, wie die sichtbaren Dinge, nur daß sie ewig sind, während diese vergehen. Denn sie lassen einen Menschen-an-sich, Pferd- und Gesundheit-an-sich existieren, sonst aber sagen sie nichts [über deren Wesen], so daß sie es ähnlich machen wie diejenigen, welche zwar das Dasein von Göttern behaupten, aber [nur] solcher von menschlicher Gestalt. Denn wie diese nur ewige Menschen aufstellen, so machen die gedachten Philosophen

Digitized by Google

die Ideen lediglich zu ewigen Sinnendingen"[4], — so spricht sich Aristoteles in seiner „Metaphysik" über die platonische Grundlehre aus.

Und es wird immer denkwürdig bleiben, wie Aristoteles seinen Lehrer so mißverstehen und vor allem gänzlich übersehen konnte, daß Platon bereits vom „Phaidon" an[5a] den Chorismos der Ideen von den Dingen dieser Welt zu überwinden begonnen und ihn im „Philebos" ganz überwunden hat, geschweige denn, daß er jemals gelehrt hätte, die Ideen seien „ewige Sinnendinge". Denn hat nicht Platon zuletzt die Immanenz des Geistigen d. h. der Ideen im Stofflichen genau so behauptet wie Aristoteles[6a]? War der Entwicklungsgedanke des „Werdens zum Sein" samt der damit verbundenen Teleologie nicht in Platon genau so lebendig wie in seinem größten Schüler[7a]? Und endlich: ist nicht des Aristoteles' Lehre selbst Ideismus?

Man mag ihn wegen seiner von vornherein stark ausgeprägten empiristischen Neigungen gewissermaßen als „Realisten" hinstellen. Aber selbst als Naturforscher hat er doch oft genug anstatt zu beobachten das Wesen der Dinge begrifflich-ideell konstruiert und es sogar nicht ohne Gewaltsamkeit der Natur aufgedrängt. War doch, wie gesagt, sein Empirismus nur scheinbar streng realistisch d. h. auf die Ermittlung der konkreten Tatsachen gerichtet. Suchte er das Wesen in den Einzeldingen, so suchte er doch das *Wesen* d. h. die Idee in ihnen. Oder vielmehr er sah es aus ihnen heraus und gründete darauf sein Beweisverfahren. Die letzten so gesehenen Ideen mußten zugleich als wesentliche Voraussetzungen in den Einzeldingen nachzuweisen sein. Man mußte diese so zu einem idealen und nun auch in diesem höheren Sinne realen System verbinden können. Ideismus ist also der Grundzug des aristotelischen Systems ebenso wie des platonischen.

Eins indessen dürfen wir bei alledem doch nicht übersehen: Die Immanenz der Ideen in den Dingen hat bei Aristoteles immerhin noch einen anderen Sinn als bei Platon, und dies macht es wohl auch erklärlich, daß Aristoteles seinen Meister so mißverstehen konnte.[8] Für Aristoteles liegen die Ideen als Entwicklungsprinzip von vornherein in den Dingen, und der Erkenntnisprozeß besteht nur darin, sie durch Abstraktion aus ihnen herauszuholen; für Platon werden sie durch die Ursache der Dinge in sie hineingelegt, die Dinge aus ihnen konstruiert, und die Aufgabe der Erkenntnis ist, diesen Konstruktionsprozeß nachzubilden[9a]. Für Aristoteles ist darum der induktiv-empirische Teil des Erkenntnisweges der bei weitem wichtigere, daher seine „realistische" Neigung, für Platon hingegen der deduktiv-konstruktive Teil, daher sein ursprünglicher Ideenchorismos und sein erst allmähliches Hinkommen zur „erfahrungsgemäßen" und doch ideellen Erkenntnis.

Dies ist nun freilich eine ganz tiefgreifende erkenntnistheoretische Differenz, die auch sehr gut begreifen läßt, daß und wie sich Platoniker und Aristoteliker gegeneinander stellen mußten, sofern sie nur einigermaßen getreu je ihrem Schulhaupte folgten. Aber für die Ethik ist dieser Unterschied zunächst nicht von sehr erheblicher Bedeutung gewesen. Platons und Aristoteles' ethisches System stehen sich trotzdem eigentlich recht nahe.[10]

Digitized by Google

So ist es doch schon charakteristisch, daß sie auf wesentlich gleicher psychologischer Grundlage, freilich mit zum Teil sehr verschiedener Begründung, die gleiche sittliche Forderung sich erheben lassen: maßvolle Herrschaft der Vernunft über die niederen Seelenteile auf der Basis der Teleologie und mit dem Ziel der Eudämonie. Aber auch der anderen Übereinstimmungen sind genug: Wahrheit, Ebenmaß, Schönheit stellt Platon im „Philebos" als die formalen Merkmale des höchsten Gutes hin; Aristoteles spricht sich über das Schöne, in dessen Gestalt sich das höchste Gut bei ihm mit Vorliebe kleidet, ganz ähnlich aus[11], und weist dem höchsten Gute ebenso Autarkie zu wie Platon[12]. Zu den äußeren Gütern stehen beide ungefähr gleich, ebenso wie zum Werte des Lebens, wenn man von der weltflüchtigen Periode Platons absieht. Das aristotelische Prinzip der richtigen Tugendmitte hat schon Platon aufgestellt, in der Bewertung der Lust gehen beide weithin zusammen, desgleichen stimmen sie darin überein, daß die Glückseligkeit auf dem eigenen inneren Wert, die Unglückseligkeit auf dem eigenen inneren Unwert beruht, und[13] auch die kosmologisch-theologische Verankerung fehlt bei keinem von ihnen. Daß das mystisch-religiös-eschatologische Moment bei dem nüchternen Denker Aristoteles stark zurücktritt, ist nicht zu leugnen, aber vorhanden ist es mindestens in der Lehre von Gott, der die Welt durch Liebe bewegt, da diese „Liebe" klärlich auf den Eros des platonischen „Gastmahls" zurückgeht; wie hätte sonst das Mittelalter einen so tiefgehenden Einfluß des Aristoteles auch mit Bezug auf die Mystik erfahren können?[14] Und besteht nicht endlich Übereinstimmung zwischen den beiden mit Bezug auf ihren rationalen Willensdeterminismus sowie in Hinsicht auf viele Stücke ihrer pädagogischen und politisch-ethischen Forderungen, besonders was den aristotelischen Idealstaat und den der platonischen „Gesetze" angeht?

Dessen, was die zwei großen Philosophen bei aller Gegensätzlichkeit miteinander gemein haben, ist also doch sehr viel. Um so mehr trifft sie auch beide gerade von dem zuletzt erwähnten Punkte her die Kritik: Keiner von ihnen ist sich auf *ethisch-politischem* Gebiete bewußt gewesen, wie sehr das von ihm aufgestellte Ideal aus nur ionisch-attischen Anschauungen ihrer Zeit erwachsen und darin gebunden geblieben war. Der Stadtstaat, die pólis der damaligen griechischen, besonders attischen Welt schwebte beiden in idealer Ausgestaltung als „der Staat" vor. Dieser Stadtstaat aber — hatte sich als höchste Ausdrucksform ethisch-politischen Lebens bereits überlebt. Das von Platon und Aristoteles aufgestellte „politische" Ideal war im ganzen nimmermehr zu verwirklichen. Es war schon damals nicht mehr lebensfähig.

Man sehe, um dies Urteil zu begreifen, bloß einmal — von Platons 5040 Landlosen zu schweigen —, was Aristoteles als Normalumfang seines Idealstaates fordert. Nur so viel Bürger dürfen es sein, daß sie „sich gegenseitig nach ihren Eigenschaften kennen"[15], um so „die Ämter nach Verdienst vergeben und die Rechtsverhältnisse entscheiden"[16] zu können. Denn sonst müßte es „um Verwaltung und Recht übel bestellt sein"[17]. Man wird dies

Digitized by Google

freilich nicht[18] als „Ergebnis der engen Grenzen, die dem Umblick des Philosophen gesteckt sind", deuten und etwas geringschätzig hinzufügen dürfen: „Die Bürger sollen nicht so zahlreich sein, daß der Herold, der zur versammelten Bürgerschaft spricht, einer Stentorstimme bedürfen müßte. Der so nahe liegende Gedanke bleibt ihm fern, daß statt eines Herolds eine Anzahl von solchen bestellt oder daß die fraglichen Mitteilungen auf schriftlichem Wege verteilt werden könnten!" Aber meint Aristoteles vielmehr mit dem einen Herold die straffste Einheit der Verkündigung der Staatsgewalt, so ist es trotzdem ein beschränktes Staatsideal, das ihm vorschwebt. Der selbstgenügsame, von jedem „unnötigen" Verkehr mit anderen Staaten abgeschlossene Stadtstaat von außerordentlich mäßiger Größe erscheint ihm als „das" Ideal des Staates. Dieses aber wäre zu verwirklichen gewesen nur durch eine gewaltsame Zurückschraubung der damaligen historischen Verhältnisse. Und diese hätte Aristoteles allerdings als Ausgangspunkt eines durchaus anderen Staats- und ethischen Ideals sehen müssen. Aber dazu war er, gegenüber diesen neuen, *hellenistischen* historischen Verhältnissen, gleich Platon doch noch allzusehr *Hellene*.

Aristoteles hat, kennzeichnend genug, seine Hauptwerke in Athen von 335 bis 322 geschrieben, und 338 war die Schlacht von Chaironeia geschlagen worden. Geschlagen und gewonnen von dem König eines Flächenstaates von immerhin bedeutender Ausdehnung. Geschlagen und gewonnen durch Philipp II. von Makedonien gegen die hellenischen Stadtstaaten. Zwar blieb ja diesen nominell die Autonomie erhalten. Aber die Neuordnung der hellenischen Verhältnisse war doch die eines monarchischen Flächenstaates, dem jene Stadtstaaten nur als Organe eingefügt wurden. Die politische Macht der griechischen pólis war dahin.

Allerdings war es nun nicht durchaus neuer Geist, der so in die hellenische Welt hineinkam und sie zum *Hellenismus* umbildete, zur „Vermählung hellenischen und orientalischen Geistes"[19]. Es hat hier zum Teil uralter Geist fortgewirkt. Vor dem Stadtstaat waren in Griechenland Reiche wie das Agamemnons dagewesen. Ihre Fürsten hatten als absolute Herrscher auf ihren Burgen gesessen und über ihre Völker geboten. Auch später war der daraus erwachsene Stadtstaat nicht über ganz Griechenland verbreitet. Vor allem in Makedonien blieb das Volk in Dörfern zerstreut wohnen, blieb die alte Stammesverfassung bestehen, für die hellenischen Stadtstaatsbürger „Barbarentum". Erst seit 413 etwa entstanden dort nach sonsthellenischem Vorbild Städte.

Von dem kriegerisch organisierten und einheitlich durch seinen König geführten Makedonierstamme glaubten die übrigen Hellenen nicht viel „moderne" Kultur erwarten zu dürfen. Und doch sollte gerade daher für Hellas und die ganze damalige Kulturwelt die politische und sonstige Neuordnung kommen. Kein Wunder, daß dies allen denen weder praktisch noch theoretisch genehm war, die in der „geradlinigen" Weiterentwicklung des von den Vätern Hergebrachten das einzige Heil erblickten. Demosthenes, dessen

Digitized by Google

Todesjahr (322) mit dem des Aristoteles zusammenfiel, stellte die Macht seiner Rede in gegenmakedonischen Dienst. Aristoteles, der Lehrer und Erzieher Alexanders des Großen, übte durch Aufstellung seines so ganz anders gearteten Staatsideals negative Kritik an dem makedonisch-politischen System. Nicht allzu viele gab es, die weitsichtig waren wie der greise Isokrates (436—338). Die sahen, daß Makedoniens Außenpolitik gerade mit der „Unterwerfung" des stadtstaatlichen Hellas das panhellenische Programm zu verwirklichen begann, das Kleinasiens Befreiung vom Perserjoch und Griechenlands Einigung rings um die Ägäis zum Ziel hatte.

So kam denn das Neue, das kommen mußte, gegen die „konservativen Fortbildner". Es kam durch die ausgeprägt machtvolle Gestalt Alexanders des Großen. Er schritt alsbald über alle Wünsche der stadtstaatlichen und selbst der altmakedonisch-konservativen Hellenen hinweg. Er betrat aus eigener Macht die Bahn der Welteroberung. Er wurde der Typus des die Folgezeit auf Jahrhunderte hinaus beherrschenden *Individualismus*. Auch der diesem entgegenstehende *Universalismus* erhebt bereits in Alexander sein Haupt, allerdings nur äußerlich. Nicht mehr nur Hellenen, auch „Barbaren", Perser vorerst, galten ihm als vollwertig in seinem Herrschaftssystem. Die sogdianische Prinzessin Roxane erhob er zu seiner Gemahlin. Sein zu erwartender Sohn von ihr galt ihm als ebenbürtiger Erbe des Reiches. Auf dem märchenhaften Hochzeitsfeste zu Susa ließ er Makedonier seiner Umgebung Perserinnen heiraten. Die Bluts- und Kulturverschmelzung des Orients mit dem Hellenentum stand auf seinem Programm, freilich als Hellenismus, unter geistiger Vorherrschaft des Hellenentums in der ganzen damaligen bewohnten Welt.

Diese Verschmelzung vollzog sich unaufhaltsam. Sie vollzog sich im seleukidischen wie im ptolemäischen Reiche, überall wo aus Alexanders Reich sich kleinere, aber immer noch Großstaaten ausgegliedert hatten. Sie vollzog sich mit Aufstieg von Asiaten, Ägyptern, anderen „Barbaren" in die höchsten Hof-, Armee- und Beamtenstellen immer mehr. Sie erhielt einen Ausdruck in der koiné, der vielfach orientalisch durchsetzten griechischen Gemeinsprache vom 3. Jh. v. Chr. an. Sie verlieh der ganzen Zeit ihr *kosmopolitisches*, weltbürgerliches Gepräge. Sie verlor schließlich ihre anähnlichende, kulturaufsaugende und -umbildende Kraft selbst dann nicht, als das *römische Weltreich* von Korinths Zerstörung (146) an die Nachfolge des Alexanderreiches antrat. Die *„Hellenisierung Roms"*[20], die übrigens schon vom älteren Cato vergeblich bekämpft worden war, ging ihren Gang, genau so unaufhaltsam wie vor 146 die der anderen Reiche. —

Alle diese Anzeichen der hellenistischen Kultur bedürfen noch der Ergänzung, vor allem durch den ererbten Rationalismus. Aber schon jetzt ist klar: Die ethisch-wissenschaftlichen *Schulkämpfe der älteren Akademie und der Peripatetiker* konnten keine ausschlaggebende Bedeutung haben. Dazu lagen sie von den vitalen politischen Interessen jener Zeit zu weit ab. Sie haben auch sonst kaum Beträchtliches zutage gefördert, zumal da die Gegen-

Digitized by Google

sätze der beiderseitigen ethischen Anschauungen gleichwie bei Platon und Aristoteles nicht so groß waren. Mochten die Platoniker in eine immer abstrusere Metaphysik und Mystik geraten, die Aristoteliker sich in nüchtern-einzelwissenschaftlichen Geist verlieren; auf dem Boden der Ethik konnten sich die beiderlei Ideisten ungefähr zusammenfinden und sogar dem individualistischen Geiste der Zeit ihren Tribut zollen. Die These von der Vervollkommnung des Einzelnen bei Platon und Aristoteles gab sich dazu her.

Im übrigen aber müssen wir doch sagen: soweit die Schulangehörigkeit dieser Philosophen nicht ein bloßer Name geworden war. So kann als bedeutender Aristoteliker nur Theophrastos (etwa 372—287) mit seinen „Ethischen Charakteren" betrachtet werden, sowie Eudemos, der treueste aber auch unselbständigste Schüler des Aristoteles, dem manche die „Eudemische Ethik" ganz zuschreiben wollen.

Die „Ethischen Charaktere" des Theophrastos liegen uns nur in einer vermutlich frühbyzantischen Redaktion vor und sind typisch für die popularisierende Behandlung der Ethik in der Schule. Interessant ist daraus die Wertschätzung, die Theophrastos den äußeren Gütern als Unterstützung der Tugend angedeihen läßt: ohne sie sei das theoretische Leben nicht zu erreichen; weshalb ihm die Stoiker vorwarfen, er huldige dem Dichterspruch „nicht die Weisheit sondern das Glück regiert das Leben", ferner daß er geringe Abweichungen der moralischen Regeln zugunsten von Freunden, Vermeidung großer Übel oder Erlangung eines großen Gutes gestattet, endlich daß er den Widerspruch, der Mut komme dem Menschen „von außen (éxothen)" und sei doch mit ihm „verwachsen (symphyés)" durch die Annahme seiner Angeborenheit zu lösen sucht. Im Sonstigen aber bleibt er Aristoteles mindestens als Ethiker wesentlich treu, vor allem doch auch darin, daß die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswert, und daß ohne sie alle äußeren Güter wertlos seien.[21]

Die späteren Peripatetiker schon von etwa 250 v. Chr. an scheiden als bloße verflachende Wiederhersteller der aristotelischen Lehre hier überhaupt aus. Aristoxenos von Tarent wieder, der „Musiker", folgt der pythagoreisch-ethischen Lehre, Dikaiarchos von Messene bevorzugt das praktische vor dem theoretischen Leben. Straton von Lampsakos vollends, der „Physiker", nach Theophrastos der zweite Nachfolger des Aristoteles als Schulhaupt, entfernt sich gänzlich von der aristotelischen Grundlage. Er identifiziert Gott und Welt, entzieht der Welt oder Materie damit das teleologische Endziel und gibt so auch die transzendent-theologische Verankerung der Ethik des Meisters preis.

Ähnlich geht es mit der *Akademie*. Nur die *„älteren"* Akademiker Speusippos, Xenokrates, Polemon, Krates und Krantor bleiben mit ihren mehr oder minder popularisierenden praktisch-ethischen Untersuchungen im wesentlichen dem Schulstifter Platon treu; Eudoxos, gegen den vielleicht schon der „Philebos" zum Teil gerichtet war, erklärt dagegen ganz direkt unter Berufung auf das instinktive Luststreben aller vernunftbegabten und vernunftlosen Wesen die Lust für das Gute.

Speusippos nimmt gleich Xenokrates, Polemon, Krates und Krantor ausdrücklich die äußeren Güter unter die Glückseligkeitsfaktoren auf, betont überhaupt (wie übrigens auch Polemon und Krates in ihrer systematischen Güterlehre) das „naturgemäße", durch Tugenden und leibliche wie äußere Güter zur Glückseligkeit führende Leben;

Digitized by Google

Krantor vertritt außerdem in seinem berühmten Buche „Über das Leid" im Gegensatz zur kynisch-stoischen Apathie die Metriopathie (Mäßigung der Affekte, nicht ihre Ausrottung). Die Berührungen mit der Peripatetik liegen auf der Hand. Die mannigfachen Abweichungen der Genannten von der platonischen Erkenntnislehre usw. gehen uns nicht an, da sie für ihre ethischen Anschauungen kaum von Bedeutung sind; Xenokrates dagegen ist auch durch seinen Begriff der Dämonen als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen noch höchst bemerkenswert, der freilich erst im „mittleren Platonismus"[22*] recht zur Geltung kommt[23].

Die *„mittlere"* Akademie wird von Arkesilaos (315—241) an der Hort der namentlich durch Karneades (etwa 214—129) vertretenen „akademischen" Skepsis[24*]. Die *„neuere"* Akademie wird als „mittlerer Platonismus"[25*] seit dem Schüler Philons von Larisa, Antiochos von Askalon (bis etwa 68 v. Chr.) eklektisch; und wenn man auch nicht mit Cicero geradehin sagen kann: „Antiochos, der sogenannte Akademiker, hätte, abgesehen von sehr wenigem in seiner Lehre, ein Stoiker vom reinsten Wasser heißen können"[26], und sich Plutarchos sogar sehr energisch gegen die Stoa stellt, so nähern sich ihr doch wieder andere „Mittelplatoniker" beträchtlich[27*].

Zur *Stoa* geht überhaupt der Zug der Zeit. Sie darf, bis auf den Neuplatonismus, tatsächlich als „die" Schule der hellenistischen Philosophie, besonders Ethik, bezeichnet werden. Aber nicht unmittelbar ist sie dies geworden. In harten Kämpfen hatte sie sich mit Epikureismus und Skepsis auseinanderzusetzen, auch mit Akademie und Peripatos; Kämpfe, in denen die letzteren allmählich durch die Stoa „gleichsam aufgeweicht"[28] wurden. Skepsis und Epikureismus hielten zwar als Praxis stand, als Theorie aber mußten sie, erstere wenigstens zeitweise, ebenfalls weichen.

Auf die Einzelheiten dieser Kämpfe ist hier nicht einzugehen[29]. Es genügt, die für den Hellenismus charakteristischen Lehrgebäude namentlich des Epikureismus, der Skepsis und der Stoa im Großen zu behandeln. Die historischen Anknüpfungen und gegenseitigen Beziehungen, die ihrem Kampfe vital hellenistisches Interesse verleihen, ergeben sich dabei von selbst; was weiterhin über Eklektizismus und Synkretismus sowie über den Neuplatonismus zu sagen ist, wird sich dann zwanglos anschließen.

Hierbei kommt noch in Betracht, daß doch wieder *einzelne* als typische Vertreter der Schulmeinungen zu nennen sind und *deren* System als Ausgipfelung dessen darzustellen ist, was jeweils in diesen „Schulen" im Schwange war. Das ist kein Widerspruch zu dem eingangs dieses Kapitels Bemerkten. *Kein* System kann sich als Schulmeinung ohne solche Kristallisationspunkte halten. Wo diese zu fehlen beginnen oder an Autorität einbüßen, da zerfällt das System, zuvörderst als Schulmeinung. So haben denn auch hier, übrigens ganz im Einklang mit dem individualistischen Zuge der Zeit, überragende Einzelne den Schulmeinungen ihr Gepräge aufgedrückt, teils als Stifter, teils als Erhalter und Wiederhersteller. Daß die Originalität dieser Einzelnen gegen die der *ersten* Systembildner zurücksteht, ist dabei von minderem Belang. Als Kampfparteien treten trotzdem bei Kernfragen nicht sowohl nur die Einzelnen auf den Plan, sondern die Schulen als Ganzes.

Digitized by Google

Die Einzelnen sind nur *Vertreter* der Schule. Lehrstühle für die stoische, epikureische, akademische und peripatetische Lehre, wie sie seit Mark Aurel (121—180 n. Chr.) an der „Universität" Athen bestanden, sind ein lebhafter Beweis dafür. Aber — wir stehen ja vorerst noch im 4. Jh. v. Chr., bei Epikuros und seiner Schule.

ZWEITES KAPITEL

Epikuros und der Epikureismus

Es ist behauptet worden[30], Epikuros (341—270)[31*] habe sein System zwar „auf einem ethischen, mit nur unwesentlichen Abwandlungen von seinen Vorgängern übernommenen Grunde errichtet", aber sein eigenes Streben sei ein ganz anderes gewesen. Er habe „auf diesem Fundament ein umfassendes theoretisches Weltbild aufführen" wollen. Und er sei darin der „durchaus theoretischen Tendenz der neuen Zeit" gefolgt. Dem widerspricht aber, was wir bei Sextos dem Empiriker lesen: „Die Epikureer versprachen eine Kunst der Lebensführung zu lehren, und deshalb pflegte Epikuros zu sagen, die Philosophie sei eine Betätigung, die durch Beweisführungen und Erörterungen das glückselige Leben verschaffe"[32*]. Daß Sextos erst um 200 n. Chr. gelebt hat, kann sein Zeugnis nicht verdächtigen. Denn sozusagen alles, was wir sonst von Epikuros wissen, ist geeignet, die angeführte Begriffsbestimmung der Philosophie als echt epikureisch zu stützen. Nirgends hat Epikuros das Interesse der bloß theoretischen Forschung verfolgt. Nirgends hat er, der meinte, „wie die Medizin nichts nützt, wenn sie nicht den Körper von Krankheit befreit, so auch die Philosophie, wenn sie nicht die Seele von Leidenschaft erlöst"[33], die Untersuchung über die Natur und ihre Erscheinungen weiter getrieben, als deren Bedeutung für die menschliche Glückseligkeit zu erfordern schien. Er hat seinen Schülern geradezu von der durch bloßes Erkenntnisinteresse geleiteten Forschung abgeraten. Er war bemüht, ihnen das, worauf es ankam, möglichst einfach und faßlich darzustellen. Vielfach wurde ihm daher Unwissenschaftlichkeit, ja Unwissenheit vorgeworfen. Mit Recht, soweit es sich um bloße Gelehrsamkeit handelte. Mit Unrecht, sofern ihm unfruchtbare Gelehrsamkeit gar nicht erstrebenswert erschien. Unfruchtbare d. h. falsche, die dem Zwecke der Philosophie, wie er ihn einmal verstand, nicht diente. Denn die der Ethik dienenden Wissenszweige hat er mit eindringendem Scharfsinn und sorgfältiger Forschung gepflegt. So vor allem die zusammen mit der Ethik und Physik seine Lehre ausmachende „Kanonik" oder Erkenntnistheorie, die er gemäß seiner materialistischen Physik durchaus als Sensualismus behandelt: Die sinnlichen Wahrnehmungen bilden die Grundlage aller Erkenntnis, und jede Wahrnehmung einschließlich der Traumbilder und Wahnvorstellungen ist an und für sich wahr. Auch das hinzutretende Denken ist durch die Wahrnehmung bedingt. Es bildet

Digitized by Google

seine Begriffe (prolépseis) in Form der im Gedächtnis festgehaltenen Bilder des Wahrgenommenen, und der Beweis für die Richtigkeit dieser Begriffe liegt in letzter Linie in deren Evidenz (enárgeia) vermöge der Wahrnehmung, die ihrerseits durch von den Gegenständen sich ablösende und die Sinnesorgane berührende Bildchen (éidola) zustande kommt. Wahre oder falsche, d. h. von der Wahrnehmung bestätigte oder widerlegte, mittelst der Begriffe gebildete Meinungen (dóxai, hypolépseis) ergeben sich so. Nicht minder aber erzeugen die sinnlichen Wahrnehmungen endlich die Affekte (páthe), deren Grundformen Lust und Unlust sind, und damit ist, wie wir gleich sehen werden, für Epikuros neben der physikalischen auch die erkenntnistheoretische Begründung seiner Ethik gegeben. —

„Philosophie ist eine Betätigung, die durch Beweisführungen und Erörterungen das glückselige Leben verschafft." Glückseliges Leben ist Wechsel reiner und bewegter Lust. „*Lust* (hedoné) ist Anfang und Ende des glückseligen Lebens."[34] Danach wäre Epikuros als Hedoniker anzusehen. Aber die Sache ist ebensowenig einfach wie sie es bei Aristippos war, an den wir Epikuros anknüpfen dürfen.

Zunächst leitet die „*reine* und *bewegte* Lust" mittelbar, durch Epikuros' Lehrer Nausiphanes, auf Demokritos zurück, der kein Hedoniker war. Dessen „Meeresstille (galéne) der Seele" entspricht dem „glückseligen Leben (makaríos zen)" Epikurs. Nur faßt Epikuros, darin klarer als Demokritos und Aristippos, dies glückselige Leben nicht bloß als „sanfte Bewegung", als „bewegte Lust". Er unterscheidet scharf zwischen „standhafter (katastematiké)" und „bewegter (katá kínesin)" Lust: „Seelenfriede und Schmerzlosigkeit (aporía) sind standhafte Lüste, Jubel aber und Fröhlichkeit bewegte"[35]. Da Seelenfrieden ataraxía, d. h. Ungestörtheit, Unbewegtheit ist, kann man auch sagen, die standfeste oder reine Lust sei *negative*, die bewegte *positive* Lust.

Die *standfeste*, negative Lust ist *rein* als Zustand des Nichtbedürfens. Dagegen ist die *bewegte*, positive Lust offenbar *nicht reine* Lust, da sie in Bedürfnisbefriedigung besteht. Jedes unbefriedigte Bedürfnis ist mit Unlust verbunden, und diese weicht auch nicht völlig während der Bedürfnisbefriedigung. Solange wir z. B., und mit Lust essen, haben wir fortwährend die Unlust des noch mehr Essenwollens dabei. Erst wenn das Bedürfnis befriedigt ist, tritt Nichtbedürfen und damit reine Lust ein. Bewegte Lust aber ist die nicht reine vom Standpunkte des demokritisch-epikureischen Atomismus. Danach ist diese Lust eine Bewegung der Seelenatome, in der diese aus der gestörten wieder in die natürliche Lage zurückkehren.

Solange es also Störungen d. h. Bedürfnisse gibt, muß Wechsel zwischen bewegter und reiner Lust stattfinden. Dauernde *Ataraxie*, Ungestörtheit der Seele durch „seelische" Unlust, Seelenfrieden kann es noch weniger geben als körperliche Schmerzlosigkeit. „Das Fleisch wird nur durch Gegenwärtiges beunruhigt, die Seele durch Vergangenes, Gegenwärtiges und Zu-

Digitized by Google

künftiges."[36] Trotzdem, oder gerade weil die Bedürfnisse sich über das ganze Leben erstrecken, ist die Ataraxie wie die *höchste Lust*, so als möglichst dauernder Zustand der *höchste Zweck* des glückseligen Lebens". Dieses ist also *möglichstes Überwiegen der Ataraxie*. Der Vorrang der reinen seelischen oder „geistigen" Lust besteht darin, daß sie nicht wie die körperliche oder „sinnliche" auf das Gegenwärtige beschränkt ist, sondern Vergangenes und Zukünftiges mit umfaßt. Alle Lust, die Leib und Seele früher genossen haben, bleibt in der Erinnerung und kann jederzeit Quelle neuer Lust werden. So hoch schätzt Epikuros dieses reproduktive geistige Genießen, daß er ihm die Kraft zutraut, gegenwärtigen körperlichen Schmerz aufzuwiegen und ihm zum Trotz die Seelenruhe zu erhalten. Anderseits ist jede gegenwärtige Lust nur dann ungetrübt, wenn aus ihr keine Furcht vor zukünftiger Unlust droht. Wie aber ist solches zu erreichen möglich?

Furcht muß zunächst vermieden werden. Furcht vor den Göttern, dem Tode. Furcht vor den *Göttern* zu vermeiden, ist möglich zufolge des Epikuros Theologie. Der volkstümliche Götterglaube ist Aberglaube. Er widerspricht der „natürlichen Idee" von der Gottheit, wonach ihr Ewigkeit, Glückseligkeit, Unberührtheit von allem Übel zukommt. Man darf den Göttern nicht menschliche Eigenschaften andichten. Frei von aller Sorge und Arbeit, sind sie nur mit ihrer eigenen Seligkeit befaßt. Im Gewirr der Atombewegung, das die Welten ausmacht, ist darum kein Ort für sie; Pantheismus ist denkwidrig. Sie wohnen in den Intermundien, den Zwischenräumen zwischen den Welten und greifen niemals tätig in diese ein, kümmern sich gar nicht um sie. Warum sie also fürchten? Hält man ihr Bild frei von allen menschlichen Unvollkommenheiten, so ist auch an den „Haß der Götter" gegen Sterbliche nicht zu glauben und nichts von ihnen zu besorgen. Aus solcher frommen Betrachtung der Götter quillt Seelenfrieden.

Furcht vor dem *Tode* ist ebenso unnötig. Das erweist die Psychologie Epikurs. Diese ist ja physikalisch gerichtet. Die Seele ist ein materielles Wesen wie der Leib und von diesem nur dem Grade nach verschieden, da ihre Atome feiner sind als die Leibesatome. Das Seelenleben besteht in Bewegung der Seelenatome. Es kann aber nur so lange dauern als die Seelenatome von dem Leibe zusammengefaßt und gedeckt werden. Ohne diese feste Hülle würde sich die Seele bald verflüchtigen und in ihre Atome auflösen. Stirbt der Leib, so stirbt darum auch die Seele. Der Mensch aber hat keinen Grund, das Sterben zu fürchten. Denn mit dem Tode des Leibes und der Seele hört auch die Möglichkeit des Leidens auf. Empfindung, Gefühl, überhaupt Bewußtsein sind nicht Leistungen isolierter Atome, sondern nur solche der Atomgruppe, die Seele heißt. Löst sich diese im Tode auf, so schwindet vor allem das Leiden, die Unlust, vor der wir uns fürchten, der Tod ist also Befreiung von Unlust, und darum kein Gegenstand der Furcht. „So geht nun das schaudererregendste der Übel, der Tod, uns nicht das mindeste an, da, wenn wir sind, der Tod noch nicht da ist, wenn aber der

Digitized by Google

Tod da ist, dann wir nicht mehr da sind."[37] Wir haben uns also auch vor einem Leben der Seele nach dem leiblichen Tode nicht zu fürchten.

Epikuros bekämpft weiterhin den Anspruch des Menschen auf ewige Fortdauer, Unsterblichkeit seiner Seele als eine *unersättliche Begierde*, welche die von der Natur jedem Einzelwesen gesetzte Schranke verkennt. Damit leitet er auf die dritte Möglichkeit hinüber, die außer Vermeidung von Götter- und Todesfurcht zur Ataraxie führt. Die Freiheit von Unlust, die Ungestörtheit der Seele durch Unlust ist die höchste erreichbare Lust. Dies Maß von Lust läßt keine Steigerung zu. Somit ist jedes darüber hinausgehende Begehren ein maßloses, das nicht befriedigt werden kann und nur eine Störung des Seelenfriedens bewirkt. Hat das Begehren die ihm von der Natur gezogene Grenze einmal überschritten, so findet es überhaupt keine Grenze mehr, sondern wird unersättlich. *„Nach der Natur"*, d. h. gemäß der von ihr gesetzten Schranke *leben*, diesen Grundsatz hat der Epikureismus mit dem Kynismus (und der Stoa) gemein[38a].

Maßhalten im Luststreben ist also schon eine *Tugend*, d. h. ein Mittel, das glückselige, oder, nach des Epikuros etwas mißverständlichem Ausdruck, das „angenehme" Leben zu verwirklichen. „Von Natur sind die Tugenden mit einem angenehmen Leben (hedéos zen) verbunden, und ein angenehmes Leben ist von ihnen untrennbar."[39] Die Tugend oder Gesamtheit der Tugenden ist nicht etwa das höchste Gut, nicht etwa um ihrer selbst willen erstrebenswert. Sie ist *Lebenskunst*, die, wie andere Künste, z. B. die ärztliche oder Steuermannskunst, ihren Wert nicht in sich selbst hat, sondern in dem Nutzen, den sie gewährt: glückseliges Leben und als dessen höchsten Zweck höchste Lust, Ataraxie.

So auch die *einzelnen Tugenden*. Die *Einsicht* (phrónesis), aus der „alle andern Tugenden stammen", zeigt dem Menschen das wahre Ziel seines Strebens und den Weg, es zu erreichen. Es ist klar, daß sie nur um deswillen begehrt wird. Mittelst der *Mäßigkeit* enthalten sich die Menschen der Lüste, die größere Unlust im Gefolge haben. Diese Folgen werden durch die phrónesis vorausgesehen. Aber die Mäßigkeit muß hinzukommen, um trotz der Lustlockung zur Maßlosigkeit an dem einsichtig Maßvollen festzuhalten, das uns nicht Buße etwa durch Krankheit, Schande, gesetzliche Strafe usw. droht. Mäßigkeit ist nur darum erwünscht. *Tapferkeit* ist die Tugend, vermöge deren Mühen, Schmerzen, Gefahren standhaft ertragen werden und selbst der unvermeidliche Tod nicht gefürchtet wird. Einsicht lehrt auch hier, daß der Tod kein Übel, Schmerz ein erträgliches Übel ist, daß kleinere Übel bisweilen zur Vermeidung größerer hinzunehmen sind. Erst die Tapferkeit aber gibt Kraft dazu, das so Erkannte in die Tat umzusetzen. Deswegen wird sie gewollt. Endlich die Gerechtigkeit. Sie dient zur Wahrung der Seelenruhe, indem der Ungerechte niemals vor Verfolgung und Strafe sicher sein kann. „Der Gerechte besitzt den höchsten Seelenfrieden, der Ungerechte aber ist voller Unruhe."[40] —

Dabei hat „Gerechtigkeit" aber einen ganz besonderen Sinn, der schließ-

Digitized by Google

lich die *individualistische* Wurzel des epikureischen Systems erkennen läßt. Epikuros faßt Gerechtigkeit durchaus als Legalität, untadeliges Verhalten zu den Gesetzen. Das Recht selbst, dessen Ausdruck die Gesetze sind, ist ihm ein Inbegriff *konventioneller* Satzungen, die den Verkehr unter den Gliedern einer politischen Gemeinschaft zum Zwecke ihres gemeinsamen Nutzens regeln. Der natürliche Rechtsbegriff enthält für ihn nichts weiter als diese allgemeine Norm. Die *einzelnen* Menschen sind es somit, auf denen zuletzt Recht und Gerechtigkeit ruht. Sie können Recht und Gesetz in neuer Übereinkunft jederzeit ändern. Solange aber die eben gesetzte Rechtsordnung gilt, ist der einzelne ihr gegenüber unfrei und — frei. *Unfrei*, insofern er nicht gegen sie verstoßen darf, ohne ungerecht zu werden und dadurch des glückseligen Lebens verlustig zu gehen; *frei*, insofern er *Individuum*, d. h. gewissermaßen *Atom* in der Gesellschaft ist.

Das führt nochmals in die Atomistik Epikurs und zugleich in seine metaphysisch-physikalische Begründung seiner *indeterministischen Willenslehre* hinein. Epikurs Atome besitzen die Eigenschaft, sich im leeren, widerstandslosen Raume geradlinig und parallel gleichmäßig nach unten zu bewegen. Wäre dies aber ihre einzige Bewegungseigenschaft, so würden Zusammenstöße unter ihnen unmöglich sein, und es würde keine doch solcher Zusammenstöße bedürftige Weltbildung erfolgen können. Es muß also jedes Atom die Fähigkeit haben, ohne äußeren Grund, wo und wann es ihm beliebt, um eine „kleinste Winkelgröße" von jener Fallrichtung abzuweichen. *Spontane*, eigenkräftige Bewegung kommt so außer der *fatalen*, unentrinnbar notwendigen *Bewegung* in die Grundlage der Weltbildung herein. Dies wird besonders wichtig für die Begründung der Ethik. Die menschliche Seele ist ja eine Atomgruppe, und spontane Bewegung kommt deren Gliedern prinzipiell zu wie anderen Atomen auch. Macht sie sich aber bei den Gliedern geltend, so wird das Ganze frei, spontan beweglich, und der Mensch besitzt (indeterministische) *Willensfreiheit*. Er kann sich, wenn er will, von Fatalismus jeder Art, von Götter-, Todesfurcht, maßloser Begierde befreien. Er kann aber auch dem entgegen sein, insbesondere maßloser Begierde fröhnen. Er wird dann zuletzt ungerecht, indem er mit dem Gesetz in Konflikt gerät, das ja Maß der gegenseitigen individuellen Ansprüche bedingt.

Was *soll* er also? Epikuros verlangt klar, der Mensch solle gerecht sein. Dann kann er aber *nicht* mehr gesellschaftliches Atom im vollen Sinne von dessen absoluter indeterministischer Willensfreiheit, d. h. *maßloser Willkür* sein. Er muß sich in das Gesetz fügen, welches Ergebnis *maßvoller Freiheitsbetätigung* aller einsichtigen Bürger ist. Eine gewisse Unfreiheit, Beschränkung der Freiheit durch das Gesetz, muß sich also jeder einzelne an sich Freie wohl gefallen lassen.

Die Folgerung, daß Gesetze der eben geschilderten Art nur durch zielbewußt darauf gerichteten *Verkehr* der einzelnen miteinander zustande kommen können, hat Epikuros nicht mehr gezogen. Er war der opti-

Digitized by Google

mistischen Meinung, jeder einzelne sei für sich der höchsten Einsicht fähig. Keiner bedürfe infolge dessen des andern, um das ethische Ziel zu erreichen. Wo jeder es für sich erlange, da werde von selbst auch die Gesellschaft wohl bestellt sein. Er widerrät seinen Anhängern Teilnahme am öffentlichen Leben. Er preist das „Glück im Winkel". Die Ehe findet er für den Philosophen nur unter besonderen Umständen ratsam. Selbst die von ihm hochgewertete Freundschaft leitet er nur aus dem Nutzen des Einzelnen her: „Wohltun bringt mehr Lust als sich wohltun lassen"[40a]. Und er läßt so schließlich doch die sittliche Unvollkommenheit des ethischen *Individualismus* bestehen bleiben. Er *atomisiert* die Gesellschaft, freilich ohne sie zu anarchisieren wie Aristippos. Letzteres war schon dadurch ausgeschlossen, daß er an dessen Prinzip der Augenblickslust nicht festhielt. —

Auch innerhalb des Epikureismus hat es[41] durchaus nicht an Schulstreitigkeiten gefehlt, wie insbesondere die Papyrusforschung der letzten Jahre ergibt. Philonides von Laodikeia z. B. wurde wegen seiner dogmatischen Entgleisungen von den „echten" Epikureern als „Sophist" bekämpft; Zenon von Sidon (von ungefähr 150 v. Chr. an), den Cicero unter den Epikureern um seiner logisch strengen, würdigen und geschmückten Darstellung willen auszeichnet, war ein recht selbständiger Denker, und sein Schüler Philodemos von Gadara (um 60 v. Chr.) hat außer „Über Charakterfehler", „Über die Frömmigkeit" und „Über die Götter" ein sehr feinsinniges Buch über den Zorn geschrieben[42], aus dem vor allem jene Differenzen ersichtlich sind. Der Reibungsprozeß zwischen den nebeneinander bestehenden Schulen konnte eben bezüglich des Epikureismus nicht ohne Wirkung bleiben. Eine ähnliche Bedeutung, wie sie der Polemik der neueren Akademie für die innere Entwicklung der Stoa zukam, mußten für den „Kepos"[43a] etwa auch die Angriffe des Stoikers Poseidonios auf Epikuros haben, deren Wirkungen tatsächlich in der mehr gelehrten Methode des Zenon zutage treten; und schon vorher, unter Apollodoros, dem „Gartentyrannen", hatte in Rücksicht auf die unspekulative römische Philosophie historische Forschung in der Schule Raum gewonnen, die nicht ohne Vertiefung einzelner Lehrpunkte abgehen konnte.

Aber in ethischer Hinsicht mindestens scheinen diese Abweichungen nicht von solcher Bedeutung zu sein, daß wir auf sie einzugehen hätten. Mindestens tritt in T. Lucretius Carus (etwa 96—55 v. Chr.) wieder ein Epikureer auf, der den im allgemeinen konservativen Geist der Schule durchaus bestätigt; er stellt das epikureische System wesentlich im Sinne des Schulgründers in seinem Gedicht „Über die Natur der Dinge" ästhetisch meisterhaft dar und ist dadurch für alle Zeiten der eigentliche, viel gelesene und viel zitierte Vertreter der epikureischen Lehre geworden, insbesondere auch durch die Art, wie er die großen Züge der Kosmologie und der menschlichen Kulturentwicklung im Sinne dieser Lehre herauszustellen weiß.

Im übrigen war die Zahl der Anhänger Epikurs auch sonst unter den

Digitized by Google

römischen Dichtern und Schriftstellern vom 1. Jh. v. Chr. an sehr groß: Teils im Gegensatz zur Stoa, teils neben ihr zeigen epikureischen Einfluß namentlich Cicero, Horatius und Seneca. Und selbst darüber hinaus reicht dieser Einfluß weit: In den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten bietet der Epikureismus namentlich allen Gegnern des Aberglaubens, insbesondere auch der Orakel, der Traumdeutung und Astrologie sowie aller Art Mystizismus eine Zuflucht, bis der Sieg des Christentums als Staatsreligion dem heidnischen Systeme ein Ende macht. Deutlich geht dies insbesondere aus den Trümmern der Rieseninschrift hervor, die Diogenes von Oinoanda (um 200 n. Chr.) in seiner Vaterstadt in die Wand einer Säulenhalle einmeißeln ließ, und die sich in der Bekämpfung der stoischen Lehre von Mantik und heimarméne auch mit Diogenianos, dem scharfen Bestreiter dieser Doktrin in ihrer chrysippischen Form, zusammenfindet.

DRITTES KAPITEL

Die Skepsis

Ataraxie ist der höchste eudämonistische Zweck auch der skeptischen Moral[44a]. Aber die Begründung ist hier eine völlig andere als beim Epikureismus.

In drei Fragen hat Timon von Phlius (320—230 v. Chr.), der Hauptschüler des ersten großen Skeptikers, des Pyrrhon von Elis (um 360—270 v. Chr.), das Wesentliche der ethischen „Führungsweise (agogé)" zusammengefaßt. „Wie sind die Dinge beschaffen? Wie müssen wir uns zu ihnen verhalten? Was gewinnen wir, wenn wir uns richtig zu ihnen verhalten?"[45] Die Antwort ist in drei Worten bereits von Pyrrhon selbst gegeben: Unfaßbarkeit, Zurückhaltung, Seelenfrieden, worein Ermäßigung der Leiden sowie Gleichgültigkeit gewissermaßen eingeschlossen sind.

Die *Unfaßbarkeit* (akatalepsía) leitet Pyrrhon, hierin protagoreische demokritische, kynische, megarische Gedankengänge weiterspinnend — insbesondere der Zusammenhang mit Demokritos durch Metrodoros von Chios und Anaxarchos von Abdera ist in dieser Hinsicht interessant —, so ab. Wenn alle Sinneswahrnehmungen und alle Vernunftansichten relativ sind, wenn Sinne und Vernunft jede für sich allein täuschen, so ist aus dem Zusammenwirken der beiden erst recht keine Wahrheit zu erwarten. Die Wahrnehmung gibt uns die Dinge nicht wie sie sind, sondern wie sie nach zufälligen Beziehungen erscheinen. Die Vernunftansichten, einschließlich der ethischen, beruhen auf dem Herkommen, nicht auf natürlicher Notwendigkeit. Darum kann jeder Behauptung gegenüber die entgegengesetzte verfochten werden. Die eine gilt nicht mehr als die andere. Es herrscht Gleichkräftigkeit (isosthéneia) der Behauptungen über die Dinge.

Was folgt daraus? Da jeder Maßstab (kritérion) der Wahrheit fehlt, macht man am besten gar keine bestimmte Aussage. Man läßt sich die

Digitized by Google

Sprachenthaltung (aphasía) und zugleich die *Urteilsenthaltung* (epoché i. e. S.), kurz die *Zurückhaltung* (epoché i. w. S.) „zuteil werden"[46].

Insbesondere begibt man sich am besten jedes *Werturteils*, jedes Urteils, wonach etwas schön oder häßlich, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht wäre. „Wer über die der Natur nach schönen oder schlechten Dinge sich keine Bestimmung erlaubt, der flieht weder noch sucht er etwas mit Anstrengung. Deshalb „bleibt er unbeirrt (ataraktéi)"[47], er hat den Seelenfrieden, die *Ataraxie*, die sich dem Zurückhaltung Übenden „gesellt wie von ungefähr, wie der Schatten dem Körper"[48].

„Jedoch nicht ganz beschwerdelos ist der Skeptiker, sondern er wird beschwert von den abgenötigten (katenankasména) Zuständen. Denn manchmal zu frieren gestehen wir ein, und zu dürsten, und manches derartige zu erleiden. Aber auch in diesen Dingen werden die Ungebildeten [Nichtskeptiker] von zwiefachen schlimmen Umständen erfaßt, nämlich von den Leiden selbst wie auch nicht weniger davon, daß diese Umstände ihnen von Natur schlecht zu sein scheinen. Der Skeptiker hingegen kommt auch in diesen Dingen mäßiger davon, weil er den Ansichtszusatz abtut, daß jedes von diesen Dingen seiner Natur nach schlecht sei. Deswegen also meinen wir, in den Dingen, die in den Bereich der Ansicht fallen, sei Unbeirrtheit das Ziel des Skeptikers, in den abgenötigten aber *Ermäßigung der Leiden* (metriopátheia)."[49]

Von Metriopathie ist bei Pyrrhon selbst und überhaupt in der älteren, vorakademischen Skepsis noch keine Rede[50]. Sie vereinigt sich aber sehr wohl mit der gewiß schon von den damaligen Skeptikern theoretisch und praktisch vertretenen absoluten Gleichgültigkeit (adiaphoría) aller Dinge und gegen alle Dinge. „Pyrrhon meinte von allen Dingen, nichts sei in Wahrheit da: die Menschen täten alles nach Gesetz und Gewohnheit, denn ein jedes Ding sei nicht mehr dies als jenes. Dem entsprach auch sein Leben, da er nichts auswich, sich vor nichts hütete, alles ertrug, Wagen, wenn sie auf ihn stießen, jähe Orte und Hunde, und nichts den Sinnen überließ. Er wurde, wie der Karystier Antigonos erzählt, von seinen Freunden, die ihn begleiteten, gerettet."[51] „Er sagte, es mache keinen Unterschied, ob man lebe oder tot sei."[52]

Allerdings „sagt dagegen Ainesidemos, Pyrrhon habe zwar so philosophiert, daß er sich zurückgehalten, aber er habe doch nicht immer wie ein Unvorsichtiger gehandelt"[53]. Aber Ainesidemos leitet im 1. Jh. v. Chr. schon die jüngere Skepsis ein, und damals war man bereits auf dem Wege zur Zusammenfassung durch Sextos den Empiriker (um 150 n. Chr.), wonach „die Beobachtung des Lebens vierteilig zu sein scheint. Sie scheint sich teils zu befassen mit der Anleitung durch die Natur, teils mit der Nötigung durch die Zustände, teils mit der Überlieferung der Gesetze wie auch der Sitten, teils mit der Lehre der Künste; nämlich mit der natürlichen Anleitung, dergemäß wir von Natur wahrnehmend und denkend sind; mit der Nötigung durch die Zustände, dergemäß Hunger uns zur

Digitized by Google

Nahrung den Weg zeigt, Durst aber zum Trank; mit der Überlieferung der Sitten und Gesetze, dergemäß wir das Frommsein im Leben für ein Gut annehmen, das Unfrommsein aber für ein Übel; mit der Lehre der Künste, dergemäß wir nicht untätig sind in den Künsten, die wir übernehmen."[54]

Diese jüngere Skepsis erkennt also die Notwendigkeit aller Art *Lebenstätigkeit*, besonders der ethischen, ausdrücklich an: „Wir halten uns an das Erscheinende, indem wir gemäß der Beobachtung des Lebens leben, da wir nicht gänzlich untätig sein können."[55] Aber wir halten uns eben an das *Erscheinende* (phainómenon) allein, an das, was sich uns im Leben ungewollt aufdrängt. Wir maßen uns keine „Ansicht" darüber an, um auf Grund dieser zu handeln. Wir halten uns zurück, reden „ansichtslos (adoxástos)" und handeln auch so, nur auf Grund der uns „zuteil werdenden" Wahrnehmungen, Gedanken, Zustände, Sitten und Gesetze, Kunstfertigkeiten.

Absoluter *Passivismus* des Denkens wie des Handelns spricht sich in dieser „Führungsweise" der jüngeren Skepsis aus und knüpft sie so doch wieder an die absolute Adiaphorie der älteren an. So weit geht dies, daß „einige angesehene Skeptiker zur Ataraxie und Metriopathie die Zurückhaltung in den Untersuchungen (zetéseis) als Ziel hinzufügten"[56], d. h. mithin sogar das Suchen nach Zurückhaltung verpönten.

Darum war der jüngeren Skepsis wie schon der älteren auch nur eine Art Dahinleben recht, über das man sich keine weiteren Gedanken zu machen habe. Sich nach den einheimischen Sitten und Gebräuchen richten, nach den notwendigen Trieben und Kunstgriffen, nach den unmittelbaren Eindrücken sinnlicher oder geistiger Art, — das war die „Führungsweise", die Zurückhaltungsweise, die schließlich zur Ataraxie (und Metriopathie) zu führen geeignet war.

Schon die Wahrscheinlichkeitslehre der akademischen, „mittleren" Skepsis, wie sie hauptsächlich von Arkesilaos (315—241 v. Chr.) und Karneades (etwa 214—129 v. Chr.) ausgebildet worden war, mußte den jüngeren Skeptikern darum ungelegen sein.

Arkesilaos beginnt damit, daß er für das praktische Verhalten eine Norm im éulogon, der „Wohlbegründetheit" anerkennt: Richtig ist danach eine Handlung, „die nach ihrer Vollziehung sich mit guten Gründen rechtfertigen läßt"[57], indem sie „sich ohne weitere wissenschaftliche Überlegungen rein natürlich aus den gegebenen Bedürfnissen und Neigungen der jeweiligen Natur des Einzelnen ergibt und, weil sie darauf beruht, wohl begründet ist"[58]. Karneades geht, von dem gleichen Bedürfnis eines praktischen Richtpunktes bestimmt, darüber hinaus, indem er eine Theorie der Wahrscheinlichkeit (émphasis, pithanótes) ausbildet: Wenn auch nichts (strenggenommen) erfaßt (und wissenschaftlich bewiesen) werden kann, so hindert dies doch nicht, daß manches klar liege: in Form der Wahrscheinlichkeit. Diese und ihre Grade — schlichte Wahrscheinlichkeit der einzelnen Vorstellung, Unbestrittenheit durch andere damit verbundene Vorstellungen, allseitige Geprüftheit und also Wohlbegründetheit — anzuerkennen ist für das Handeln nötig, da dieses bei voller Urteilsenthaltung überhaupt nicht möglich wäre.

Daß die Fähigkeit zum Handeln doch von einer Art Beurteilung des „Erscheinenden" abhängen sollte, davon nämlich, daß man das Wollensziel

Digitized by Google

als mehr oder minder „wahrscheinlich richtiges" erkenne, das konnte den jüngeren Skeptikern nur als eine Herabminderung der absoluten Zurückhaltung vorkommen[59]. Desgleichen ist unzweifelhaft, daß diese Lehre auch keine absolute Ataraxie mehr aufkommen ließ. Selbst höchste Wahrscheinlichkeit ist nicht Gewißheit. Sie läßt ein Moment der Beunruhigung zurück, das nur durch Urteilsenthaltung, insbesondere Verzicht auf das Urteil, daß etwas — wahrscheinlich sei, auszuschalten ist.

Die jüngere Skepsis konnte sich also wohl als Bewahrerin der folgerichtigeren skeptischen Haltung fühlen. Jedenfalls reichte *ihr* Verhalten zum „Erscheinenden" völlig als Basis *ihrer* Moral zu, und ihr weiteres Verhältnis zur mittleren Skepsis, wie es namentlich durch die „Tropen" des Ainesidemos und Aprippa, „Weisen der Begründung des Zweifels", deren Hauptnerv die Relativität alles Wahrnehmens und Urteilens ist, gekennzeichnet wird, — dieses Verhältnis geht uns hier nicht an.

Nur die völlige Zurückhaltung (epoché) kann somit als *Tugend* im Sinne des Skeptikers gelten. Selbst die Metriopathie dürfen wir als solche nicht in Anspruch nehmen. Sie ist nur die Folge jener Tugend in Bezug auf das Leiden[60]. Darum ist auch der Skeptiker weder Individualist noch Universalist, sondern *gleichgültig* gegen sich wie gegen andere, das Staats- und Gesellschaftsganze, in dem er nach Herkommen lebt.

VIERTES KAPITEL

Die Stoa

Ungefähr gleichzeitig mit Epikuros und Pyrrhon begründete im Jahre 308 v. Chr. Zenon von Kition (etwa 336—264) in Polygnotos' Säulenhalle (stoá poikíle) zu Athen die Schule, die nach jenem Versammlungsort benannt ist[61•]. Ihre Entwicklung gleicht der skeptischen. Chrysippos von Soloi (um 281—208) stellt das System der „alten" Stoa allseitig dar. Die „mittlere" Stoa mit ihren Hauptvertretern Panaitios von Rhodos und Poseidonios von Apameia folgt eklektischen und Verschmelzungsneigungen. Die „jüngere" Stoa zeigt in den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten mit L. Annäus Seneca, C. Musonius Rufus, Epiktetos und Marcus Aurelius sowie anderen teils Nachwirkungen der „mittleren", teils Rückkehr zur „alten" Stoa. Wo wir von „Stoikern" schlechthin sprechen, sind immer die mehr oder minder orthodoxen Vertreter der alten Richtung gemeint, und wir stellen zunächst deren Lehre ohne Rücksicht auf innere Schuldifferenzen[62•] wesentlich nach Chrysippos dar.[63]

1. DIE ALTE STOA

Auch die Stoiker streben eine Art Ataraxie an, die Leidenschaftslosigkeit, Apathie (apátheia)[64•]. Aber diese nimmt im stoischen System eine ganz andere Stellung ein als bei Epikuros und in der Skepsis. Sie ist nicht höchster

Digitized by Google

Zweck wie dort, sondern nur Mittel zum Zweck. Mit einem solchen negativen Lebensideal begnügt sich der Stoiker nicht. „Das Endziel (télos) ist, übereinstimmend (akolúthos) mit der Natur zu leben, d. h. gemäß (katá) der eigenen und der des Ganzen, indem man nichts tut was das gemeinsame Gesetz zu untersagen pflegt, welches die richtige (orthós) alles durchdringende Vernunft (lógos) ist, die dasselbe ist wie Zeus, der Leiter für die Verwaltung des Alls."[65*] Mag diese Telosformel zu verschiedenen Zeiten verschieden gefaßt worden sein[66]; dem Sinne nach kommt es immer auf das mit der Natur übereinstimmende oder naturgemäße Leben heraus. Nicht einmal die Eupathie (eupátheia), das sittlich-geistige Wohlgefühl in Gestalt der vernunftgemäßen Lust (chará) gilt als télos. Sie ist, wenn konstant, zwar Merkmal der Glückseligkeit (eudaimonía), des „schönen Flusses des Lebens (éuroia bíu)", wie sie Zenon nennt[67], aber nur als notwendige Begleiterscheinung (epigénnema) des naturgemäßen Verhaltens, der Tugend; wie auch die Glückseligkeit selbst nur ein solches epigénnema der Tugend ist[68]. Die altstoische Ethik ist also jedenfalls nicht mehr rein eudämonistisch. Sie ist vielmehr ganz vorwiegend *subjektive Entwicklungsethik*. Und zwar als solche im Unterschied von der platonisch-aristotelischen durchaus *monistisch* gerichtet.

Dieser Hauptpunkt der stoischen Ethik wird verständlich durch die *Logoslehre* der Stoiker. Sie hängt aufs engste mit deren *Pneumalehre* zusammen[69]. Die beiden „oberen" Elemente Feuer und Luft sind anfangs vereint im Feuerhauch oder Lebensatem (pnéuma), und dieser durchdringt die ganze, sonst aus den „unteren" Elementen Wasser und Erde gebildete Welt. Das Pneuma, das von den Stoikern unter Einfluß einerseits des Herakleitos anderseits des Anaximenes und unter Vermittlung des anaxagoreisch beeinflußten Diogenes von Apollonia[70*] als Feuerhauch und Weltvernunft zugleich gefaßt wird[71], ist das wirkende, formgebende, belebende, nach oben strebende Prinzip, Wasser und Erde sind die leidenden, stofflichen, leblosen, nach unten strebenden Prinzipien; „Wirkendes (poiún)" und „Leidendes (páschon)" stehen einander so allgemein gegenüber. Das Weltall wird als ein Lebewesen (zóon) gedacht, das in allen seinen grobmateriellen Teilen von der feinmateriellen *Weltseele* durchdrungen ist. Die Weltseele ist das Pneuma, dieses wiederum das Göttliche in der Welt, rein d. h. abgesehen von der Grobmaterie gefaßt die Gottheit. Also ein monistischer Pantheismus, sobald man auch noch das scheinbar Leblose als pneumabelebt ansah.

In der Tat fassen die Stoiker die Natur als ein *Stufenreich* auf, in dem die Organisationsstufe jeder Klasse von Wesen abhängt von einer Pneumastufe. Das göttliche Pneuma ist abgestuft nach verschiedener Reinheit und Feinheit seiner Formen. Daraus erklären sich die offenkundigen Unterschiede in der Natur. In der anorganischen Natur, dem Mineralreich, ist das Pneuma nur verborgene Qualität (héxis), daher die anscheinende Leblosigkeit der Mineralien. Im Pflanzenreich tritt es feiner als Natur i. e. S. (physis) hervor, im Tierreich als Seele (psyché), im Menschen als mensch-

Digitized by Google

liche und im Weltall als göttliche Vernunft (lógos), die eins ist mit der Weltseele. All dies geschieht nach einem Entwicklungsprinzip, wie es in der stoischen Lehre von der *Spannung* (tónos) gegeben ist. Die „tonische" Bewegung der pneumatischen Körper — und das sind schließlich alle — besteht in einer inneren Bewegung ihrer Teile, von der Mitte nach der Oberfläche und zurück, abwechselnd hinsichtlich der Teile, gleichzeitig hinsichtlich des Ganzen. Die Grade dieser Spannung ergeben nun wieder niedere und höhere Naturwesen, indem sie von den Anorganismen aufwärts bis zur Gottheit immer größer und daher das immer „ausgedehntere" Pneuma immer feiner wird. —

Der *Mensch* ist nach der stoischen, abermals in die Logoslehre ausmündenden Physiologie und Psychologie Vereinigung (synkrisis) von Leib (sóma) und Seele (psyché), und das Wesen seiner Seele ist Vernunft (lógos). Der Leib ist also nichts Unnatürliches am Menschen, die Seele ebenfalls nicht; seine eigentliche Natur aber ist Vernunft, die auch seinen Leib wie seine Seele durchdringt.

Dieses stoische Paradoxon (eines unter vielen) löst sich durch Anwendung der allgemeinen Stufenlehre. Der Leib ist die niedere, vegetative Natur des Menschen, die Seele seine höhere, animalische, der Geist oder Logos, die Vernunft, seine höchste Natur; die beiden ersteren sind um der letzten willen da. Sie sind dasjenige, mittelst dessen sich der menschliche Logos selbst formt und nur formen kann, sofern er eben menschlicher d. h. an Leib und Seele gebundener Logos ist. Denn auch Leib und Seele sind ja von (niedrigeren) Logosformen durchdrungen und geben so kosmisch-vernünftige Bedingungen für den Geist-Logos des Menschen ab. Aus diesen Bedingungen kann Vernunft zur Ausbildung dieses Geist-Logos „herausgeholt" werden. Sie ergänzen also das, was in diesem noch unentwickelt als Materie liegt, zur vollen Materie, deren die Geist-Logos-Form zu ihrer Entwicklung bedarf. *Nichts* am Menschen ist in der Tat „unnatürlich".

Es kommt nur darauf an, daß und wie jene Vernunft auch aus Leib und Seele herausgeholt wird. Geschieht dies nämlich nicht oder nicht in der richtigen Weise, so verkehrt sich die Natur in Widernatur; der Entwicklungszweck wird dann verfehlt. —

Das *ethische Problem*[72] rollt sich so vom Monismus her auf. Es ist selbstverständlich ein ganz anderes als vom platonisch-aristotelischen Dualismus her. Leib und „niedere" Seelenteile — wenn sie überhaupt als solche und nicht vielmehr, wie die alte Stoa durchaus meint, nur als Vermögen der einheitlichen Seele gelten dürfen — sind nun nicht mehr ursprünglich „vernunftlos", wohl gar „unvernünftig" d. h. widervernünftig. Sie werden letzteres erst im Laufe der Entwicklung, unter gewissen physiologisch-psychologischen Bedingungen.

Leib und *Seele* sind nämlich für den Stoiker nur dem Grade nach verschieden. Sie sind eigentlich beide Körper (sóma). Dennoch behandelt die Stoa den Leib offenbar geringschätzig. Weil er als Grobstoffliches der fein-

Digitized by Google

stofflichen Seele gegenübersteht. Darum wird auch das *sinnliche Gefühl*, Sinnenlust und -unlust, als rein leiblich, als „Bewegung des Fleisches (sarx)" gefaßt. Es ist etwas, das die Seele zwar durch „innere Berührung" empfindet, was aber ihr innerstes geistiges Wesen gar nicht berührt. Es ist notwendig, nicht naturwidrig, aber „nicht im eigentlichen Zweck der Natur gelegen".

Nach diesem eigentlichen Zweck soll der Mensch über das physiologisch-psychische Dasein, wie es auch in der bloßen Sinneswahrnehmung (Hören, Sehen usw.) gegeben ist, hinauswachsen. Zunächst in das rein *psychische* Dasein hinein. Dieses offenbart sich insbesondere in gewissen teils nach der Richtung des Normalen, teils nach der des Abnormalen gehenden *Gefühlen*. Zu ersteren gehören außer einigen unvermeidlichen affektartigen Regungen (wie plötzlicher Schreck, Schauder[73•]) vor allem Scham und Reue über sinnliches Verhalten, Freude an der Natur, am Spiel der Kinder, an Schönheit, Geselligkeit, persönlich-geschlechtliche und Verwandtenliebe. Zu den abnormalen zählen alle *Leidenschaften* (páthe), namentlich Lust und Trauer, Begierde und Furcht.

Nach Zenon ist páthos jede „unvernünftige und naturwidrige Seelenbewegung oder [jeder] das Maß überschreitende Trieb"[74]; Chrysippos definiert die Leidenschaften intellektualistisch als (Falsch-)Urteile. Ihre Hauptformen sind Lust (hedoné), Begierde (epithymía), Bekümmernis oder Schmerz (lype), Furcht (phóbos), wobei die Kriterien „vermeintliches Gut oder Übel" und „Beziehung auf die Gegenwart oder Zukunft" die Unterscheidung begründen. Ihnen stehen gegenüber die eupátheiai oder vernünftigen Gefühls- (und Willens-)Regungen der Seele, von denen es nur drei Arten gibt, und zwar geistige Freude (chará), vernünftige Furcht oder Vorsicht (eulábeia), Vernunftwille (búlesis). Der lype kann nämlich nichts Vernunftgemäßes entsprechen, offenbar weil der Weise als der einzig (Voll-)Vernünftige nichts, was Traurigkeit veranlassen könnte, d. h. also nichts Schlechtes in sich haben kann.

Leidenschaften sind jedoch als freiwillige (nach Chrysippos) auf falschem Urteil beruhende Seelenbewegungen bereits wider- oder unvernünftig. Und darüber hinaus soll der Mensch erst recht wachsen. Hineinwachsen in das schlechthin vernünftige, *geistig-logische* Dasein, das sich zugleich als das Gebiet der Apathie, weiterhin der Eupathie und schließlich der *vollkommenen*, tugendhaften *Naturgemäßheit* kennzeichnet. Die Glückseligkeit als höchstes Lebensgefühl stellt sich dann von selbst ein.

Die darauf ruhende *Ethik* der alten Stoa kann nur *intellektualistisch* sein. Gefühls- und Willensbildung ist dem Stoiker im Grunde nur Bildung des Denkens, der diánoia. Das Führende (hegemonikón), das Voranführende (proegúmenon) des Menschen ist ihm ebenfalls wesentlich diánoia.

Immerhin ist noch ein Unterschied zwischen *hegemonikón* und *proegúmenon*. Ersteres ist die leitende Denkkraft, die schließlich nicht nur das gesamte geistig-logische, sondern auch das animalische und vegetabilische Leben des Menschen leiten soll. Letzteres, das proegúmenon, ist die sittliche Handlung, in der sich diese Leitung vollzieht, und der Wert, der dadurch dem Menschen für das Weltall verliehen wird. Ersteres hat also potentielle, letzteres aktuelle Bedeutung.[75•]

Digitized by Google

Die sittliche Aufgabe stellt sich somit bestimmter. Der Mensch hat mittelst seiner proegúmena sein *hegemonikón auszubilden* und mittelst dessen sein ganzes Leben zu leiten. Der Mensch? Das heißt nichts anderes als das hegemonikón *sich selbst*, indem es sich entwickelt mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln. Sich entwickelt von der Potentialität zur vollen Aktualität, so daß die richtige Vernunft, der orthós lógos, im Menschen aktuell, verwirklicht wird. Dann lebt der Mensch vollkommen übereinstimmend mit der Natur, vollkommen naturgemäß; sein télos ist dann erreicht. Die Glückseligkeit als epigénnema kann ihm nicht fehlen.

Wie vermag aber nun die *Freiheit*, die so die ethische Entwicklung auszeichnet, zu bestehen mit dem von den Stoikern gleichfalls angenommenen durchgängigen *Kausal*zusammenhange der Welt? Wenn alles aus einer Kraftquelle fließt, sogar die „spontanen" Handlungen der Lebewesen; wenn alles dem einen und notwendigen ursächlichen Zusammenhange, dem Schicksal, dem Fatum (heimarméne) untersteht, das zugleich die „Vorsehung (prónoia)" ist[76*]; wenn nichts vom einzelnen allein abhängig ist, — wie soll dann der Mensch Handlungs- und sogar Willensfreiheit, endlich Denkfreiheit, solche der diánoia, besitzen? Wie soll er, d. h. sein hegemonikón, sich selbst bestimmen können?

Die Lösung liegt nahe. Wenn die eine Kraftquelle (zuerst oder zuletzt) das göttliche Pneuma und das menschliche hegemonikón nur ein Teil dieser Kraft ist, so hat es auch an ihrer Freiheit Teil, die eben darin besteht, alles von sich aus kausal bestimmen zu können, was mit Selbstbestimmung übereinkommt, da sie ja alles in allem ist. Nimmt man dies an, dann ist der Mensch tatsächlich frei, *es steht bei ihm*, wie er sein Leben gestaltet; seine Handlungen erfolgen nur aus seiner eigenen Kausalität heraus, ebenso seine Willensentschlüsse, seine Denkakte.

Aber wir dürfen eine solche Lösung der Stoa keineswegs zuschreiben. An eine absolute Freiheit denken die Stoiker nicht, auch in Bezug auf die Gottheit nicht, soweit der Weltverlauf in Frage kommt. Sondern für diesen hat sich Gott jedenfalls selbst durch die heimarméne gebunden, mag sie ihm von Ewigkeit her gegenüberstehen (was freilich eine Durchbrechung des stoischen Monismus wäre) oder mag er sie selbst geschaffen haben; und im Rahmen der heimarméne verläuft daher auch seine prónoia: er nimmt die Notwendigkeit in seinen Willen auf und regiert danach die Welt zu ihrem Besten[77]. Nur *relativ* ist also die Freiheit Gottes mit Rücksicht auf den Weltverlauf; um wie viel mehr muß dies für den Menschen gelten!

Damit ist indes durchaus nicht gesagt, daß der Mensch nicht in anderer Hinsicht doch *absolut* frei wäre. Daß er es ist, ergibt sich unleugbar aus dem Vergleich mit dem Tiere, bei dem sich allerdings weder wahrhaft freie Handlungen noch auch Leidenschaften finden.

Wohl handelt ja nämlich das Tier ebenfalls zum Teil aus sich heraus, aus psychischer Ursache. Es gelangt aber stets nur zu einer *Trieb*handlung ohne zugrundeliegende Überlegung. Und nicht einmal der Trieb (hormé) des

Digitized by Google

Tieres ist der gleiche wie der des Menschen. Er ist blinder Naturtrieb, d. h. die Weltvernunft ist in ihm wohl objektiv aber nicht subjektiv wirksam. Das Tier ist ihm zufolge nicht Subjekt der Handlung. Es weiß nichts von ihr, sondern folgt dem Triebe, der in es als Objekt der vernünftigen Weltwillens hineingelegt ist. Das gleiche gilt für das tierische *Begehren* (órexis). Gewiß ist es dem Trieb gegenüber etwas noch Innerlicheres. Gleichwie das menschliche Begehren ist es noch nicht direkt, als Trieb, „Drang zum Handeln", nach außen gekehrt. Es beschränkt sich auf das Erlangenwollen des Begehrten, ist noch nicht „Erlangenwollen durch eigenes Zutun, durch Handlung". Aber es ist beim Tiere blind wie dessen Trieb. Es fehlt auch ihm die Subjektivität. Schließlich fehlt diese auch der *Vorstellung* (phantasía), die das Tier von dem zu Begehrenden und triebmäßig zu Erlangenden hat. Diese wird ihm vollends von außen, auf Grund der Sinneswahrnehmung, gegeben. Sie löst sein Begehren und seinen Trieb aus und wird von ihm blind hingenommen oder kommt ihm vielmehr blind zu. Wo aber keine Subjektivität, da keine Freiheit, kein freies Handeln und — keine Leidenschaft, die ja eine „unvernünftige"[78*] oder wie wir jetzt genauer sagen können, der subjektiven richtigen Vernunft, dem orthós lógos, zuwiderlaufende Seelenbewegung ist: lógos diestramménos, verkehrte (subjektive) Vernunft.

Anders beim Menschen. Sein Trieb, sein Begehren und Vorstellen, seine ganze Seele ist von vornherein wenigstens potentiell *subjektiv-vernünftig*. Er bringt die dem Tiere fehlende *Anlage* zur subjektiv-vernünftigen Betätigung, also zur Aktualisierung der subjektiven Vernunft mit zur Welt. Und zwar geschieht dies gemäß der stoisch-intellektualistischen Grundanschauung zunächst in Form der *eingepflanzten Vorbegriffe* (émphytoi prolépseis oder prolépseis schlechthin), die allen Menschen von vornherein gemeinsam sind, weshalb sie außerdem „*Gemeinbegriffe* (koinái énnoiai, lateinisch communes notitiae)" heißen. Sie umfassen, abgesehen von der Gottesvorstellung, das Gebiet der allerallgemeinsten praktischen Begriffe wie Gut und Schlecht, Schön und Häßlich, Glücklich und Unglücklich, Anständig und Unanständig, Geziemend und Ungeziemend, usw. Dem Stoiker gilt somit als Wissen zunächst lediglich das *praktische* Wissen, das die Dinge in ihrem Werte für den Menschen erkennt und dadurch auch die aus den Sinnen stammenden (aposteriorischen) Erkenntnisse erst zu eigentlichen (auch apriorisch fundierten) Erkenntnissen erhebt.

Mithin ist es aber auch noch kein eigentliches Wissen, was diese prolépseis an sich bieten, und die ethische Aufgabe ist damit abermals bestimmter, ja nunmehr aufs bestimmteste gestellt. Die keim- oder *samenhafte Vernunft* (lógos spermatikós), die die unendlich vielen samenhaften Kräfte (lógoi spermatikói) eint, offenbart sich in den prolépseis. Diese samenhafte Vernunft gilt es mit Hilfe der empirisch-aposteriorischen, auf Sinneswahrnehmungen beruhende Begriffe (physikái énnoiai) *zur* richtigen oder *wahren Vernunft* (orthós lógos) zu entwickeln[79*].

Sobald dies aber gelungen ist, dann ist der Mensch auch *absolut frei;* es

Digitized by Google

steht ganz bei ihm, ob er sich in die Notwendigkeit fügt und sie subjektiv-richtig-vernünftig dem sittlichen Zwecke gemäß gestaltet oder nicht, ob er der Leidenschaft anheimfällt oder nicht; niemand, selbst die Gottheit nicht, kann ihn daran hindern.

Wir können darum auch den Versuch des Chrysippos, sich aus dem Fatalismus durch die Annahme von Haupt- und Hilfsursachen herauszuhelfen, nicht so unglücklich finden [80]. Ist z. B. jemand in tiefster Armut geboren und wird ihm diese fatale Tatsache „Hilfsursache" zum Diebstahl, so kann damit sehr wohl bestehen, daß seine „verkehrte" Vernunft „Hauptursache" seiner Tat und er demzufolge moralisch für sie verantwortlich ist. Denn diese Hauptursache kann nur da sein, wenn gleichzeitig das Bewußtsein von Gut und Böse dem Täter nicht fehlt, und trifft dies zu, dann ist auch schon der orthós lógos bis zu einem Grade vorhanden, der die *Freiheit* gegenüber der fatalen Tatsache bedingt. [81]

In scheinbar tierischem Zustande tritt der Mensch durch die Geburt in die Welt, obwohl ihm bei der Zeugung eine menschliche Seele „übertragen" worden, und er durch Eltern und Voreltern schon von Zeus her mit subjektiver Vernunft „besamt" ist. Es ist natürlich auch zu viel behauptet, wenn die Stoiker bisweilen sagen, der Logos d. h. die diánoia trete beim Menschen im siebenten Lebensjahre plötzlich hervor und sei im vierzehnten bereits vollkommen. Wie wenig das zutrifft, zeigt die andere Behauptung, man müsse froh sein, die Tugend am Ende des Lebens zu erreichen, und selbst dieses geschehe nur selten. Auch an plötzliches „Eintreten" der geistigen Reife im vierzehnten Jahre ist dabei nicht zu denken. Aber die Stoiker haben auch sicher jene Jahre nur als gewisse wichtige Übergangszeiten in der Entwicklung des subjektiven Logos kennzeichnen wollen. Die Elemente, aus denen oder besser an denen sich der Logos entwickelt, sind ja[82] die prolépseis. Diese schlummern anfangs in der Seele des Kindes, treten aber im Laufe der ersten sieben Jahre allmählich in sein Bewußtsein. Unklare, unentwickelte Gedanken des Guten, Schönen usw. hat das Kind an der Hand der Namen, die es dafür erlernt, schon in dieser Zeit. Aber freilich, die philosophische Ausbildung, die didaskalía, kann erst etwa vom vierzehnten Jahre an begonnen werden. Erst bis dahin haben sich die prolépseis und die Sinneswahrnehmungen sowie die aus ihnen (kunstlos) abgezogenen empirischen Begriffe so weit entwickelt, daß an die i. e. S. logische, *denkende Erfassung der Wirklichkeit* gegangen werden kann. Immer wachsen ja dann noch den erworbenen physischen und sonstigen Begriffen neue hinzu, gerade durch das Denken. Aber das Verfahren wird jetzt immer mehr rein logisch i. e. S.; es rückt den Menschen dem subjektiven orthós lógos immer näher. Dies gilt besonders wieder für die Vorstellungen, Begehrungen und Triebe sowie die daran haftenden Gefühle.

Zunächst die *Vorstellungen* (phantasíai), die im weiteren Sinne auch die Begriffe, namentlich die prolépseis, umfassen. Hier ist das Wichtigste die Entwicklung der *kataleptischen*, der das Objekt erkennenden, mit unfehlbarer Sicherheit und Genauigkeit erfassenden Vorstellung. Sie kommt zustande, sobald das objektiv Dargebotene vom Subjekt nicht einfach hingenommen, sondern ein subjektiver Maßstab (kritérion) seiner Wahrheit

Digitized by Google

daran angelegt wird. Dieser kann sein die Sinneswahrnehmung (áisthesis), wobei deren möglichste Klarheit und Deutlichkeit und die Überzeugung von der normalen Funktion der Sinnesorgane erfordert wird. Oder es kann das Kriterion die diánoia sein, was insbesondere die Begriffe betrifft: sie werden durch diese Prüfung aus unklaren und undeutlichen, unentwickelten „natürlichen" Begriffen zu klaren und deutlichen, entwickelten, gegliederten (dierthroménai) Begriffen (énnoiai und prolépseis) und so selbst zu weiter anwendbaren Kriterien.

Das letztere kommt vor allem den entwickelten *ethischen* Begriffen (vom Guten, Geziemenden usw.) zu und wird hier hervorragend wichtig für das praktische Leben. Denn die kataleptische Vorstellung bringt durch die unbedingte *Zustimmung* (synkatáthesis), die ihr als epigénnema vonseiten des Subjektes zufällt, etwas Festes in dessen Denkweise. *Grundsätze* wie „der Tod ist als etwas Unvermeidliches kein Übel" entwickeln sich so. Die synkatáthesis kann nun zwar auch akataleptischen, zumal falschen Vorstellungen zuteil werden. Aber hier handelt es sich doch nur um diejenige, welche den *richtigen*, so vom orthós lógos sanktionierten Vorstellungen zukommt. Sie weist dem Menschen als Äußerung seiner wahren Freiheit den richtigen Gebrauch (chrésis) seiner Vorstellungen an. Er soll sich — vom orthós lógos aus — nur von solchen kataleptischen Vorstellungen leiten lassen. Diese gewinnen dadurch auch Motivationskraft. Begehrungen neuer Art bauen sich nun auf den richtigen dógmata d. h. Anschauungen über den Wert der Dinge und den Zweck des Lebens auf; die neuen Begehrungen führen zu neuen Trieben; sie gipfeln endlich in neuen, ethisch richtigen Handlungen. Das praktische Leben des Menschen ist von Grund auf umgestaltet. Auch sein Lebensgefühl ist ein anderes geworden.

Im besonderen: Das *Begehren*, die órexis schlechthin, wird zum (voll-) vernünftigen Begehren (éulogos órexis), zum *Wollen* i. e. S. (búlesis) und breitet sich als solches auch in die sozialethische Sphäre aus. Es nimmt die Formen des Wohlwollens (éunoia und euméneia) gegen die Mitmenschen an. Zuneigung, Menschenliebe, Sanftmut, Milde, Verträglichkeit, Versöhnlichkeit, Freundschaft haben hier ihre Quelle und alle auch etwas *Trieb*mäßiges. Denn die Stoiker haben nicht etwa nur ein (voll)vernünftiges auf das eigene geistige Wohlbefinden gerichtetes Begehren und einen ebensolchen Trieb anerkannt. Sie haben — und erst damit scheint sich für sie der Kreis der, wo nicht gerade eupátheiai, so immerhin (voll)vernünftigen Gefühle[83*] zu schließen — auch einen vernünftigen, Freundschaft (philía) bezweckenden éros angenommen: Die physikalisch begründete „Zugehörigkeit (oikéiosis) zu sich selbst" äußert sich für sie[84] nicht bloß in Selbsterhaltungstrieb und Selbstliebe, sondern dehnt ihren Bereich auf alles aus, was infolge natürlicher Beziehungen im weitesten Sinne dem Einzelnen zugehörig ist (Eltern und Kinder, sonstige Verwandte, Freunde, Volksgenossen, die gesamte Menschheit), und motiviert so die praktische Gemeinschaft des sittlich Lebenden mit allen andern Vernunftwesen. —

Digitized by Google

Was aber am schwersten wiegt: die ganze *Wertungsgrundlage* und *Wertungsweise* ist für den, der es als „Fortschreitender (prokópton)" einmal so weit gebracht hat, gegen früher verändert.

Nicht leicht freilich ist diese Stufe zu erreichen. Zuerst muß der Dünkel, der Wahn abgeworfen werden, als wisse man alles, als besitze man die rechte Lebensanschauung und Lebensart. Erziehungsfehler, Macht der Gewohnheit, schlechtes Beispiel führen jeden einmal von dem durch die gute Anlage gewiesenen Wege ab. Er sieht und beurteilt dann die Dinge anders als sie in Wahrheit sind. Mit der großen Menge teilt er den Dünkel, er sei auf dem rechten Wege. Diesen heißt es abwerfen. Man muß erkennen, daß die gewöhnlichen Anschauungen der Menschen einander doch widersprechen, indem sie bloße, nicht hinreichend geprüfte Meinungen sind. Auch muß man aufhören, daran zu verzweifeln, daß der anderen und die eigene Besserung möglich sei. Doch ist dies nur erst negative Arbeit. Hinzutreten muß die positive, die auf Erwerbung des orthós lógos als etwas Aktuellen gerichtet ist. Dazu gehört Suchen und Ringen mit Schmerz und Entsagung, meléte ebensowohl wie áskesis[85*].

Aber die Heilung — diese ganze philosophische Ausbildung ist ein Heilungsprozeß — bleibt auch nicht aus. Die falschen Meinungen und verkehrten Grundsätze fallen ab, aus denen alle Leidenschaft und Sünde stammt. Das verkehrte Begehren und Handeln wird aufgehoben. An Stelle der Begierde und Leidenschaft tritt sittliches Wollen, Apathie und Eupathie. Eine völlig neue Wertung der Welt vor allem ist da.

Denn erstens ist die *Wertungsgrundlage* jetzt eine ganz andere. Der objektive, vom Subjekt unabhängige Wert tritt zurück zu gunsten des *subjektiven*, vom Subjekt abhängigen. Wie wir uns zu den Dingen verhalten, davon hängt ihr Wert ab, nicht davon, wie sie sich zu uns verhalten. Ihr Wert ist an die *proáiresis*, die Fähigkeit frei-vernünftiger Selbstbestimmung des Menschen, gebunden.

Daraus erwächst zweitens ohne weiteres die veränderte Wertungs*weise* des hochgebildeten prokópton. Er scheidet scharf zwischen *proairetiká*, d. h. seinem freien Willen unterworfenen Dingen, und *aproáireta*, d. h. Dingen, die seinem freien Willen entzogen sind. Nur die ersteren, die „bei uns stehen", sieht er als vollwertig oder -unwertig, als Güter oder Übel an; die letzteren, die „nicht bei uns stehen", betrachtet er nur als mindere Werte oder Unwerte, die jenen gegenüber relativ gleichgültig (adiáphora) sind. Das gesamte Wertsystem des Stoikers stellt sich mithin so dar: Absolute Werte und Unwerte sind nur die *Güter* (agathá) und *Übel* (kaká), relative Werte und Unwerte nur die *Werte* (axían échonta) schlechthin und die *Mißwerte* (apaxían échonta)[86*], die sich in der Klasse der [87*] *adiáphora* vereinigen. —

Danach richtet der Stoiker seine ganze *Lebensauffassung* und *Lebensführung* ein. Gut ist ihm eigentlich nur eins, die proáiresis oder Fähigkeit frei-vernünftiger Selbstbestimmung selber. Denn aus ihr fließt alles sittlich Gute, wozu er fähig ist, zuletzt die Tugend, jener vollendete Vernunft-

Digitized by Google

zustand, der mit der Weisheit (sophía), d. h. dem vollendeten Wissen (epistéme) und Können übereinkommt: die letzte Blüte des orthós lógos also, dessen Wesen wiederum die proáiresis ausmacht. Diese und damit das geistig-logische hegemonikón auszubilden gilt es demnach vor allem, d. h. sie aus der Potentialität allmählich zur möglichst weitgespannten Aktualität zu bringen.

In solcher Ausbildung besteht mithin vorerst das sittlich *Gute*. Dazu muß jedes in der Natur des Menschen gelegene, also ihm naturgemäße Mittel recht sein. Ausgeschlossen ist nur das Naturwidrige, weil dadurch der Zweck der Natur, d. h. zuletzt wieder des orthós lógos, verfehlt würde. So ist denn unbedingt abzuweisen das Übel, das sich in *Schlechtigkeit* (kakía) als Gegenstück der Tugend offenbart. Die Schlechtigkeit beruht auf Verkehrung der proáiresis in falsches, anstatt richtiges Urteil. Aus ihr fließt alle Sünde, alles *Laster*, alle Leidenschaft, kurz alles sittlich Schlechte, Böse. Wohl ist auch sie gewissermaßen natürlich, aber doch nur als Folie, von der sich das positiv Sittliche abzuheben hat[88*]. Das eigentlich sittlich *Schlechte, Böse* ist darum auch das Beharren und Sichverbohren in Schlechtigkeit. Mit ihrer Abwerfung beginnt die philosophische Bildung.

Auch das, was Leib und Seele und Umgebung (perístasis) an Ausbildungsmitteln der proáiresis darbieten, anzunehmen gehört zum *Geziemenden* (kathékon). Der Mensch ist ja eine Vereinigung von Leib und Seele (deren Kern, die diánoia, nicht mit dem Ganzen gleichgesetzt werden darf), und er lebt in der Welt und unter anderen Menschen. Das Gebiet der aproáireta rückt so an die sittliche Kernsphäre heran und fordert zu einer weiteren, in den Begriffen „Wert" und „Mißwert" sowie *proegménon* und *apoproegménon* ausgedrückten Unterscheidung auf. Die aproáireta sind eben doch nur relativ, nicht absolut gleichgültig (adiáphora), wenigstens zum großen Teil[89*].

Es kann nämlich beispielsweise, wenn ich ein proegúmenon, eine sittliche Handlung zu vollziehen habe, sehr wohl sein, daß ich mich vor die Wahl zwischen Leben und Tod gestellt sehe. Keins von beiden ist nach stoischer Lehre ein Gut oder ein Übel. Denn jedes von beiden „kann ebensowohl zum Guten als zum Schlechten gebraucht werden"[90]; selbst der Tod, je nachdem er für die sittliche Überzeugung freiwillig erlitten oder aber aus feiger Furcht vor gerechter Strafe gesucht wird.

Und doch: Hat nicht bereits Zenon[91] das Leben schlechthin als proegménon, als „Vorgezogenes", also mit der übrigen Stoa als Wert und Naturgemäßes bezeichnet, den Tod dagegen als apoproegménon, als „Abgewiesenes", mithin als Unwert und Naturwidriges? Der Einklang mit der vorstehenden Lehre wird sich kaum anders ergeben, als wenn man zu „Vorgezogenes" und „Abgewiesenes" hinzufügt: „in der Regel". Nur dann tritt die eigentliche Meinung des Stoikers hervor. In der Regel, d. h. wenn nicht außerordentliche Umstände (peristáseis) das Gegenteil fordern, wird das Leben dem Tode zum Zweck sittlichen Verhaltens vorgezogen, der Tod als

Digitized by Google

solches Mittel abgewiesen. In der Regel ist also das Leben proegménon, der Tod apoproegménon. Das Gleiche gilt für Ruhm und Schande, (mäßige) Lust und Unlust, Reichtum und Armut, Gesundheit und Krankheit, Kraft und Schwäche, Wohlbefinden und Schmerz u. dgl., kurz für alle relativen adiáphora, mögen sie nun leibliche, seelische oder äußere sein.

Zu den *leiblichen* gehören u. a. noch Schönheit, Schärfe der Sinnesorgane, zu den *seelischen* Talent, gutes Gedächtnis, Fortschritte in der (theoretischen) Wissenschaft, gewerbliche und künstlerische Fertigkeiten, zu den *äußeren* Eltern, Kinder, Beliebtheit bei den Menschen, und deren Gegenteil. Die seelischen gehen den leiblichen, diese den äußeren im Range voran.

Dabei darf man aber das „zum Guten" und „zum Schlechten", wozu das adiáphoron gebraucht wird, nicht etwa so deuten, als ob das proegménon oder apoproegménon etwas zum sittlich Guten oder Schlechten beitrage. Dieses wird dadurch keineswegs besser oder schlechter als es an sich ist. Das *sittlich Gute* und *sittlich Schlechte* ist wie das Gut und das Übel, aus dem es fließt, *absolut*. Es hat keine Grade. Eine Sittlichkeit zweiten Ranges, wie sie noch Platon in seinem „zweiten Staat", Aristoteles in der „zweiten Eudämonie" zugegeben hatte, ist für die Stoiker ausgeschlossen. Die Sittlichkeit wird auch dadurch nicht in die Sphäre der adiáphora herabgezogen, daß als Mittel des proegúmenon gelegentlich proegména erscheinen. Das proegménon bleibt ein adiáphoron, das wir für den voranführenden Geist (proegúmenos lógos) auswählen"[92], und dies wiederum hat nur den Sinn: Wir, d. h. das hegemonikón, wählen als führender Geist das adiáphoron aus, welches für dessen Äußerung, das proegúmenon, die sittliche Handlung, zweckdienlich ist. Weil wir es als Menschen nicht umgehen können, wenn wir uns überhaupt sittlich betätigen wollen. Aber darum ist doch nur das proegúmenon ein Gut, das proegménon, das so ausgewählte adiáphoron, ein bloßer Wert. Die Sittlichkeit ruht nach wie vor in der Sphäre der *Güter*. Ein Gut ist die proáiresis, weitere Güter sind die Tugend und die tugendhaften Handlungen, der tugendhafte Mensch als Ganzes, das Streben nach Tugend und der nach Tugend strebende Mensch, — von proegména ist hier nichts zu entdecken.

Der Abstand der Sittlichkeit von den adiáphora wird noch deutlicher dadurch, daß es ebensowohl auf die *abweisende Auswahl* (apeklogé) ankommt wie auf die vorziehende Auswahl (eklogé). Auch sie bringt natürlich nichts zum Guten hinzu. Sie weist nur das Naturwidrige, d. h. der sittlichen Zweckverwirklichung im proegúmenon Abträgliche ab, wie die vorziehende Auswahl das dafür Zuträgliche herangezogen hat. Ebensowenig wie das vorgezogene „naturgemäße" adiáphoron zum Gut, wird nun aber — ein weiterer wichtiger Unterschied — das abgewiesene adiáphoron zum Übel. Es bleibt einfach als adiáphoron links liegen, erhält keinen Mittelwert für die Handlung, ist Mißwert. —

All diese Abweisung ist aber, wie man sieht, nur relativ. *Absolute Abweisung* trifft immer bloß die Leidenschaft (páthos). Und dies führt uns auf eine letzte Unterscheidung, die für die Lehre der alten Stoa noch von

Digitized by Google

besonderer Wichtigkeit ist, die des *Guten* (spudáios) oder *Weisen* (sophós) und des *Schlechten* (pháulos, ponerós, kakós), der bezeichnenderweise im Gegensatz zu dem „feingebildeten (astéios)" Weisen auch „ungebildet (apáideutos) und später, in der römischen Stoa, im Gegensatz zum sapiens auch „*Tor* (stultus)" heißt.[93]

Diese Unterscheidung ist aber darum so bedeutungsvoll, weil alles bisher von Gut und Schlecht, von Tugend und Laster, von intellektueller sowie Gefühls- und Willensbildung, von Entwicklung des subjektiven Logos usw. Gesagte doch nur in Hinsicht auf den „*Fortschreitenden* (prokópton)" gesagt ist, den es paradoxerweise nach strengster stoischer Lehre — gar nicht geben kann. Denn wenn Zenon und seine Nachfolger[94] die Menschen schlechthin in „Gute" und „Schlechte" einteilen, so bleibt anscheinend wirklich für die Dritten kein Raum.

Man darf indessen den Sinn dieser Einteilung nicht so pressen, daß eine solche Folge herauskäme. Kleanthes z. B. sagt[95] auch, die Menschen seien „unvollendet (ateléis) schlecht, vollendet (teleiothéntes) gut", betet aber zugleich zu Zeus, er möge sie von ihrer Torheit befreien; Zenon selbst gibt[96] zu, jeder könne aus seinen Träumen merken, ob er fortschreitet (prokóptei): „Die schroffe Gegenüberstellung der Weisen und Unweisen und überhaupt der Idealbegriff des Weisen hat für die Stoiker keine buchstäbliche und praktische, sondern nur eine ideelle und regulative Bedeutung; es liegt darin der tiefe und wahre Gedanke, daß die sittliche Selbstbeurteilung einen höchsten, absoluten Maßstab verlangt, und daß der sittlich Strebende sich niemals mit einem Zustand relativer, wenngleich noch so hoher Vollkommenheit zufrieden geben kann. Unter dieser Voraussetzung und unter Festhaltung der Überzeugung, daß prinzipiell die ethische Vollkommenheit für jeden erreichbar ist, fallen die empirischen Menschen alle, oder doch fast alle — da die Zahl der hoffnungslos Schlechten und noch mehr der vollkommenen Weisen klein ist — in das Gebiet zwischen Weisheit und Torheit. Einen solchen Zwischenzustand *mußten* aber in praxi die Stoiker annehmen, da sie ja die Tugend für lehrbar erklärten, und sie haben ihn tatsächlich angenommen, wie der schon auf Zenon zurückgehende Begriff des prokópton beweist. Dieser Fortschreitende gehört nun allerdings, da es theoretisch kein Mittleres zwischen areté und kakía gibt, formell noch zur Kategorie der kakói, steht aber in Wirklichkeit hoch über der großen Masse der apáideutoi. So zerfallen denn die Menschen tatsächlich in vier Klassen, die ausgesprochen oder unheilbar Schlechten, die Masse der gewöhnlichen Menschen, denen noch keine wahrhaft sittliche Erkenntnis aufgegangen ist, die jedoch alle an sich besserungsfähig sind, die Fortschreitenden, unter welchen es wiederum verschiedene Stufen gibt vom ersten Einfluß der Besserung bis zum ‚vollkommen Fortgeschrittenen', und endlich die Weisen, die aber so selten sind, daß nicht einmal die moralischen Häupter der Stoa sich geradezu als solche bezeichnen wollten."[97]

Damit ist aller wünschenswerte Aufschluß über das Verhältnis des pro-

Digitized by Google

kópton zu den anderen Menschen gegeben, und es bleibt uns nur noch übrig, auch das Bild des stoischen *Weisen* so zu zeichnen, daß von da aus der Unweise, insbesondere der prokópton, vollends beleuchtet wird.[98]

Dafür kommt nun vor allem in Betracht, daß dem Gegensatz des Weisen und Unweisen in der stoischen Ethik derjenige der „*Rechttat* (katórthoma)" oder sittlich vollkommenen Handlung und der „*Fehltat* (hamártema)" oder schlechten Handlung entspricht. Erstere ist durchaus vernunftgemäß und fließt aus der rechten Gesinnung, d. h. einheitlichen philosophischen Lebensüberzeugung; letztere, mag sie noch so sehr auf verständiger Berechnung ruhen oder dem allgemeinen Rechts- und Moralbewußtsein entsprechen, bleibt mangels richtiger und konstanter ethischer Zweckbeziehung doch immer „verfehlt". So prinzipiell verfehlt, daß der Satz gelten muß, ebenso wie alle katorthómata seien auch alle hamartémata gleich, d. h. für die sittliche Beurteilung gleich verwerflich, da sie doch eben stets eine Abweichung von dem orthós lógos darstellen.

Doch ist auch dies, einer der tiefsten vom heidnischen Altertum erzeugten Gedanken, nur ein theoretisches Prinzip, von dem die Stoiker in praxi genau so Abstand genommen haben wie von dem schroffen Gegensatz des Weisen und Toren. Nicht nur lassen sie nämlich gewisse Unterschiede unter den Fehltaten dennoch zu, sondern sie setzen auch, entsprechend der Mittelstellung des prokópton, ein Mittleres zwischen katórthoma und hamártema an, die „mittlere Handlung (mése práxis)" oder das „*Geziemende* (kathékon)".

Sofern nun aber darunter lediglich Handlungen verstanden werden, welche nur aus dem Grunde als vernünftig und lobenswert gelten, weil sie dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb oder der Sitte bezw. den allgemeinen sittlichen Vorstellungen entsprechen, wird doch noch eine weitere Unterscheidung nötig. Vollbringt nämlich ein Weiser eine solche Handlung, so ist sie ein katórthoma, vollbringt sie ein Unweiser, so wäre sie nach dem Begriffe des hamártema ein solches und daher eine „ungeziemende" Handlung. Es würde dann auch der prokópton lauter hamartémata vollbringen, und der sittliche Fortschritt wäre unmöglich.

Dabei konnte es offenbar nicht bleiben, und so haben denn auch die Stoiker schließlich zwischen dem „Geziemenden (kathékon)" und dem „Ungeziemenden (pará to kathékon)" dergestalt unterschieden, daß sie das letztere mit der eigentlichen (materiellen und formellen) „Fehltat (hamártema)" gleichsetzten, wodurch ihnen das kathékon als die Handlungsweise des prokópton übrig blieb.

Erst so war es auch möglich, den Weisen derart auszuzeichnen, daß er sich nicht nur von seinem schroffen Gegenteil, dem *Schlechten*, sondern auch von dem ihm mehr oder minder nahe verwandten prokópton mit hinreichender Deutlichkeit abhob. „Der Gute hat nichts Fremdes, der Schlechte nichts Eigenes (oikéion), da dieses das Gute, jenes das Übel ist; der Weise entbehrt nichts, da er nichts zu gebrauchen versteht, aber er entbehrt alles;

Digitized by Google

die Schlechten sind alle wahnsinnig und tun alles aus schwächlicher Leidenschaft; sie sind alle unverständig, gottlos, gesetzwidrig und kommen auf den Gipfel der Unseligkeit und des Unglücks; wie der Weise Gott, so sind sie dem Tiere gleich"[99], — das ist deutlich genug, und auch die Grenze gegen den prokópton kann jetzt völlig scharf gezogen werden.

Nur der *Weise* besitzt nämlich die Tugend, der sich selbst der hochgebildete prokópton immer bloß annähern kann. Denn wenn[1] nach altstoischer Definition die Tugend die in sich harmonische, feste und unerschütterliche Vernunft, ihr vollendeter Zustand, ihre sieghaft starke Spannungstüchtigkeit (eutonía) ist, dann hat sie keine Grade; von weiterer Anspannung oder Nachlassen kann bei ihr nicht die Rede sein. Dagegen besteht das Wesen des prokópton eben darin, daß sich seine Vernunft erst vervollkommnet; mag er dabei eine noch so hohe Stufe relativer Vollkommenheit erklimmen, absolut vollkommen, tugendhaft wird er nicht, es müßte denn sein, daß er in demselben Augenblick, was aber nur wenigen beschieden ist, zum Weisen würde.

„Die Tugend ist eine Vollendung (teleiótes) und der Gipfelpunkt (akrótes) für die besondere Natur jedes Einzelnen"[2]; der Gipfel will erklommen sein; ihn zu erklimmen oder doch bis in seine Nähe zu gelangen, ist Sache des prokópton. Er kann dies nicht nur durch máthesis, lernende Aneignung der sittlichen Grund- und Lehrsätze. Die didaskalía[3•], die philosophische Ausbildung, ist mehr.[4] Sie muß außer der máthesis auch meléte, praktische Betreibung des theoretischen Studiums durch eigenes Nachdenken, durch ernste Unterhaltung, gegenseitiges Sichaussprechen über den Lehrgegenstand sein, und endlich *áskesis*, Übung in der Überwindung der früheren fehlerhaften Gewohnheiten (hamartémata) durch die entgegengesetzte Lebensart: War man zuvor zur hedoné geneigt, so soll man nun alles, was sie enthält oder dazu reizt, fliehen und meiden, überhaupt der Begierde sich ganz enthalten, dagegen sich üben in der Erduldung des Schmerzes, des Hungers und Durstes sowie sonstiger Entbehrungen.

Dann hat, wer bei dieser Übung beständig „siegt", doch wenigstens schon eine Tugend, die Tapferkeit (andréia), die „Einsicht im Ertragen"[5]. Er ist, da diese Tugend somit eine besondere Form der Einsicht (phrónesis) darstellt, schon auf dem Wege zur Tugend überhaupt, deren zusammenhaltendes Band nach der zenonisch-stoischen Grundlehre eben die phrónesis abgibt. Denn ist die Tapferkeit „Einsicht im Ertragen", so erscheint die Mäßigung (sophrosyne) als „Einsicht im Auswählen", die Gerechtigkeit (dikaiosyne) als „Einsicht im Austeilen", die Einsicht (phrónesis) selber als „das Wissen von dem, was zu tun und was nicht zu tun, und was keines von beiden ist". Und alle vier ergänzen sich so zum System der, wie man sieht, immer noch sokratisch-platonischen Kardinaltugenden, das auch durch den von Chrysippos zusammengebrachten „Bienenschwarm von Tugenden"[6•] nicht beseitigt wird.

Geht hier nämlich die Besonderungsfreudigkeit bis zu der Behauptung, es

Digitized by Google

gebe eigentlich soviel Tugenden wie gute Eigenschaften, und deren seien unabsehbar viele, dann tritt dadurch doch höchstens die Schwierigkeit in ein noch helleres Licht, die für den Weisen angesichts einer solchen Unzahl von Tugenden besteht. Denn mag immerhin theoretisch behauptet werden, die Tugenden „folgten einander gegenseitig (antakoluthéin) und wer eine habe, der habe alle"[7]; — praktisch läßt sich der prokópton doch nur so denken, daß er zwar eine oder mehrere, aber nicht alle Tugenden habe, daß seine Einsicht (phrónesis) sich in der einen oder andern, aber nicht in jeder Beziehung geltend mache. Und es ist daher auch wohl begreiflich, daß den Stoikern eine solche *vollkommene Pflichterfüllung*, ein solches *absolutes Rechttun* (katórthosis) *in rechter Gesinnung*, wie es „das Vorhandensein sämtlicher Tugenden in jeder Handlung des Weisen"[8] darstellt, als etwas ganz Seltenes vorgekommen ist; derart selten, daß z. B. Chrysippos der Ansicht ist, es habe im ganzen nur einen oder zwei Weise gegeben (womit er wahrscheinlich Sokrates und Zenon meint).

Aber was ist ein solcher Weiser dann auch nach der Schilderung der Stoiker![9] Er ist „groß, ausgewachsen, hoch und stark: groß, weil er das erlangen kann, was seinem Vorsatze entsprechend ist und ihm vorliegt; ausgewachsen, weil er nach allen Seiten hin gewachsen ist; hoch, weil er an der einem edlen und weisen Manne geziemenden Hoheit teil hat; und stark, weil er sich die geziemende Stärke erworben hat, indem er unbesieglich und unbezwinglich ist. Dementsprechend läßt er sich weder von jemand zwingen, noch zwingt er jemand; er wird weder gehindert, noch hindert er; er wird weder von jemand vergewaltigt, noch vergewaltigt er jemand; weder tyrannisiert er, noch läßt er sich tyrannisieren; er tut weder jemand Übles, noch geschieht es ihm selbst; er gerät weder selbst in Übel, noch führt er einen andern hinein; er läßt sich weder betrügen, noch betrügt er einen andern; weder täuscht er sich, noch ist er unwissend, noch tut er etwas, ohne es zu merken, noch nimmt er überhaupt etwas Falsches auf", — kurz, er hat, im Vollbesitze aller Tugenden und somit „der" Tugend, vollkommene Apathie, Autonomie und Autarkie, *nicht zu überbietende Freiheit:* Freiheit bis zu dem Grade, daß er sogar sein eigenes Leben nach freier Selbstbestimmung (proáiresis) mit eigener Hand beenden darf. Aber auch das epigénnema solcher freien Tugend, die ihn zum Herrn über sich und zum Herrn über andere als König, Heeresführer, Staatsmann, Familienoberhaupt geeignet macht und ihn an innerer wie äußerer Würde keinem andern Vernunftwesen, selbst dem Zeus nicht nachstehen läßt, — auch dieses epigénuema, die volle Glückseligkeit, geht ihm nicht ab. Würdevoll und fromm, gottgeliebt und beglückt (eutychés), gesegnet (ólbios) und selig (makários), ist er der *Inbegriff der Glückseligkeit* (eudaimonía) und auch in dieser Hinsicht dem Zeus ebenbürtig, — fürwahr, ein Bild des Weisen, das, nach unseren Begriffen wenigstens, schon etwas Übermenschliches an sich hat.

Dennoch bleibt es als Ideal, d. h. als etwas, sei es selbst kaum jemals

Digitized by Google

zu Verwirklichendes, zumal für den stoischen prokópton bestehen und gewinnt eine überragende Bedeutung schließlich auch für das *Staatsideal* und überhaupt für die *Sozialethik* der Stoiker.[10]

Das Staatsideal Zenons ruht nämlich (insofern kann es seinen kynischen Ursprung ebensowenig verleugnen wie die übrige Ethik der Stoiker) ganz und gar *auf individualethischer Grundlage*. „Ist jedes einzelne Staatsglied gut, so ist es auch das Ganze," meint Zenon; es ist dann nur folgerichtig, daß der Staat überhaupt bloß aus Weisen bestehen soll, deren jeder ja die sittliche Vollkommenheit erreicht hat und sich in der Tugend voll befriedigt findet. Doch muß man sich auch hier wieder sorgfältig davor hüten, „individuell" mit „individualistisch" zu verwechseln und etwa aus der Autarkie oder Selbstgenügsamkeit des Weisen den Schluß zu ziehen, Zenon habe geglaubt, jenem könnten seine Mitmenschen absolute adiáphora sein, denen er mit Rücksichtslosigkeit begegnen nicht nur dürfe, sondern sogar müsse. Dem widerspricht schon, daß Zenon „nur die Guten (spudáioi) als solche hinstellt, die man als Mitbürger, Freunde, Verwandte und Freie bezeichnen darf"[11]: Er fordert also freundschaftliche und verwandtschaftliche Gefühle gerade von dem Weisen und stellt diese dem Mitbürger- und Freiheitsverhältnis gleich, das eben jener am wenigsten entraten kann. Denn wo bliebe die bürgerliche Freiheit, wenn alle „zueinander in einem Verhältnis der Gehässigkeit, der Feindschaft, der Knechtschaft und Entfremdung stünden"[12]? Es ist natürlich auch absurd, ihm die Meinung zuzuschreiben, „Eltern und Kinder müßten einander feind sein, da die Kinder nicht weise seien", wenn man ihm zugleich zugeben muß, er habe gesagt, das vorerwähnte Verhältnis der Freundschaft usw. zwischen den Guten „gelte ebensowohl von Eltern und Kindern wie von Brüdern und Verwandten in ihren gegenseitigen Beziehungen".

Was er mit jenem Grundsatze, daß bloß die Guten zu Mitbürgern geeignet sind, hat betonen wollen, ist vielmehr nur dies: Es gibt kein Gemeinschaftsprinzip als das der Gemeinsamkeit des sittlichen Verhaltens, und demgegenüber schwindet alles dahin, was sonst als solches Prinzip hingestellt zu werden pflegt: staatliche Grenzen, Ehe, besondere Erziehungs- und Kultanstalten, positives Gesetz. Darum will Zenon keine einzelnen Städte und Gaue, deren jeder ein einzelnes Sonderrecht habe; alle Menschen auf der Welt sollten Gaugenossen und Mitbürger sein, eine Lebensweise und eine Sitte soll herrschen in der Herde, die auf gleiche Weise durch ein gemeinsames Gesetz genährt wird; Münzenprägung wird angesichts dessen und der von ihm übrigens nicht weiter berührten Gütergemeinschaft überflüssig. Unter „Heiraten" ist nicht Eingehen einer unauflöslichen Ehe, sondern nur freie Verbindung von Mann und Weib zum Zwecke der Kindererzeugung zu verstehen. Gymnasien zur körperlichen Ausbildung und Tempel soll es nicht geben; den schematischen nach Unterrichtsfächern bestimmten Bildungsgang, wie er bei den Griechen üblich ist, ebensowenig. Vor allem aber wird der Wegfall aller Gerichtsstätten und aller richterlichen Tätig-

Digitized by Google

keit dadurch erfordert und ermöglicht, daß an Stelle des durch Satzung (thései) gegebenen Gesetzes das durch die Natur (physei) bedingte Gesetz, an die Stelle des positiven Rechtes das Naturrecht tritt, ein gemeinsames Gesetz und Recht für alle Menschen.

Zenon selbst hat später in mancher Hinsicht die Forderungen seiner direkt gegen Platons „Staat" gerichteten „Politeia" gemildert, so z. B. mit Bezug auf die Ausmerzung des Geldes und die Weibergemeinschaft, die er ursprünglich unbedingt vertreten hatte; und die übrigen Stoiker gehen darin noch weiter. Aber was keiner preisgibt, das ist das *Naturrecht*, „das Recht (díkaion), das nach den Stoikern von Natur (physei) und nicht durch Satzung (thései) besteht gleich dem Gesetz (nómos) und der richtigen Vernunft (orthós lógos), wie Chrysippos in dem Buche über das Schöne sagt"[13].

Dieses Naturrecht ist nun aber selbstverständlich keineswegs das der späteren Sophisten, insbesondere des Kallikles[14]*. Dort haben wir es mit dem rücksichtslosen Recht des Stärkeren zu tun, das aus absolut unbeschränktem individualistischem Subjektivismus herauswächst und mit Leugnung jeder Allgemeingesetzlichkeit verbunden ist; hier ist es gerade *das im Einzelnen lebendige allgemeine Gesetz*, das die Grundlage des stoischen Naturrechtes abgibt.

Wie könnte es auch anders sein, da schon Zenon[15] sagt, das natürliche und göttliche Gesetz befehle das Richtige und verbiete das Gegenteil; da Chrysippos diese Bestimmung in die Definition am Beginn seines Buches „Über den Staat und das Gesetz" aufnimmt, wo es heißt: das Gesetz ist der König über die göttlichen und die menschlichen Dinge, es muß daher auch die Richtschnur für das Gerechte und Ungerechte und für die von Natur gesellschaftlichen Lebewesen sein! Und da er an anderer Stelle geradezu sagt: „Man kann keinen anderen Anfang oder Ursprung der Gerechtigkeit (dikaiosyne) finden als den aus Zeus und der gemeinsamen Natur"[16]! Denn hier sind wir doch direkt wieder bei der grundlegenden stoischen Telosformel angelangt: „Das Endziel ist, übereinstimmend mit der Natur zu leben, d. h. gemäß der eigenen und der des Ganzen, indem man nichts tut, was das gemeinsame Gesetz zu untersagen pflegt, welches die richtige alles durchdringende Vernunft ist, die dasselbe ist wie Zeus, der Leiter für die Verwaltung des Alls."[17]* Und wir verstehen sie nunmehr — „Verwaltung" ist dióikesis — auch durchaus im Sinne der oikéiosis[18]*, der *Selbsterhaltung in Erhaltung des Gemeinsamen*, das für die Stoiker die praktische Gemeinschaft des sittlich Lebenden mit allen andern Vernunftwesen einschließlich der Götter, ja Gottes bedeutet: Wer sie im vollen Sinne des Wortes übt, der ist auch ein vollwichtiges Glied jenes „gemeinsamen von der Macht der Götter regierten *Staates der Menschen und Götter* d. h. der Welt"[19], des reinsten Ausdruckes des *Weltbürgertums* oder Kosmopolitismus.

Aber es genügt auch schon — so schwächt sich die schroffe zenonische Formel vom „Staat der Guten allein" schließlich doch ab —, daß einer

Digitized by Google

überhaupt Mensch ist, um „von Natur Bürger"[20] dieses Staates zu sein, „ohne daß er die Geschäfte der Bürger kennt und übt oder an dem Gesetze Anteil hat, da er keine Einsicht darein besitzt". Vollbürger ist er dann freilich nicht; er befindet sich in der Lage eines Kindes oder überhaupt Unmündigen, von dem „man ja auch sagt, er habe zusamt den Männern Anteil am Staate". Aber des natürlichen Rechtes auf menschenwürdige Behandlung geht er dadurch keineswegs verlustig. Mag er sein wer er will: „Freier" oder Sklave, Hellene (bezw. Römer) oder Barbar, Mann oder Weib; alle sind sie Kinder desselben himmlischen Vaters, der da ist der Orthós Lógos. Allen hat er ihnen selbst das Zeichen der Kindschaft aufgedrückt in Form des potentiellen orthós lógos, er, „die richtige alles durchdringende Vernunft, die dasselbe ist wie Zeus, der Leiter für die Verwaltung des Alls". Soweit dieser außerdem subjektive potentielle orthós lógos reicht, so weit reicht auch die Gemeinschaft, in die wir durch unsere Geburt hineingestellt und in der wir zu wirken berufen sind. In ein allgemeines, durch die *Gotteskindschaft jedes einzelnen* begründetes *Menschenbrüdertum* läuft so die soziale Theorie der Stoiker aus. Und jedes Mitglied dieser menschlichen Gesellschaft im weitesten Sinne hat Anspruch auf wohlwollende, zuneigungs- und liebevolle, sanftmütige, bei aller Gerechtigkeit milde, verträgliche, versöhnliche, freundschaftliche Behandlung von seiten der Mitmenschen[21*], nur nicht auf Mitleid, das als páthos ausgeschlossen bleibt. All dies und selbstverständlich auch das Geziemende (kathékon) gegen die Götter, die Frömmigkeit, hat Raum in der stoischen Forderung der *Humanität*, die anderseits weniger weit reichende Beziehungen wie verwandtschaftliche, besonders kindliche Liebe und Pietät, Liebe zu den Demen- und Phylengenossen, zu den Angehörigen des gleichen Staates und Volkes, soweit sie solche Verbände überhaupt anerkennt, ebenfalls zu umfassen vermag.

Indes „das Höchste", findet die Stoa immer wieder[22], „wäre erreicht, wenn alle diese Kreise möglichst in einen zusammengezogen würden, wenn sämtliche Peripherien im Zentrum aufgingen, indem unsere oikéiosis mit gleicher Intensität, wie uns selbst, die gesamte Menschheit umfaßte". Und es ist bezeichnend für den *Optimismus* der Stoiker, daß sie auch dies als ein Ideal, mithin als etwas zu Verwirklichendes, hingestellt haben: zu verwirklichen insbesondere durch die Mitwirkung der Weisen oder wenigstens höchstgebildeten prokóptontes, deren politische Tätigkeit ihnen aus diesem Grunde durchaus wünschenswert erscheint[23*].

Ebenso bezeichnend für diesen Optimismus ist es aber endlich auch, daß sie, von vielleicht schon altstoischen aristotelischen Anwandlungen in der Richtung einer Mischverfassung (aus Demokratie, Königtum und Aristokratie) abgesehen, als das Vorbild für ihren Idealstaat doch im allgemeinen das wohlgefügte Universum mit Zeus an der Spitze betrachtet haben. Nicht so verwunderlicherweise übrigens, da sie ja Zeus mit dem orthós lógos und diesen mit der prónoia gleichsetzen[24*], mit der weisen und wohlwollenden

Digitized by Google

göttlichen Fürsorge für die Welt, die alles aufs beste ordnet, so daß der Mensch sich dieser Logik, welche durch das Ganze geht und für ihn besonders sorgt, unbedingt anvertrauen kann[25]: Ist er doch vor allem auch dadurch bevorzugt, daß zwischen ihm und den untermenschlichen Wesen, den Tieren, Pflanzen und Anorganismen, kein Rechtsverhältnis gesetzt ist und er sie darum „ohne Ungerechtigkeit"[26] rein zu seinem Nutzen gebrauchen darf. Trotzdem liegt in jenem Vertrauen angesichts der doch unleugbar vorhandenen Übel in der Welt ein gut Teil Optimismus, dessen sich die Stoiker auch wohl bewußt sind, und den sie teils durch ihre *Theodizee* oder Rechtfertigung Gottes, teils durch ihre *wissenschaftliche Begründung der Mantik* oder Wahrsagekunst abermals auch praktisch fruchtbar machen. Ihr Hauptgrund, warum es trotz der Vorsehung Übel in der Welt gibt, ist nämlich[27] der, daß es solche geben müsse, damit sich das Gute davon abhebe; die Möglichkeit der Mantik aber begründen sie[28] einerseits damit, daß es Götter und eine Vorsehung gibt und anderseits damit, daß ein einheitlicher gesetzmäßiger Zusammenhang aller Dinge in Form der heimarméne existiert, die ja[29*] nur die prónoia von der Seite der Notwendigkeit her gesehen ist. Denn, so folgern sie, ist ein solcher gesetzmäßiger Zusammenhang vorhanden, dann besteht auch zwischen dem zukünftigen Ereignis und dem uns als Vorzeichen dieses Ereignisses dienenden Vorgange (Vogelflug, Traum usw.) eine natürliche Verknüpfung; die Aufgabe der Mantik aber ist es, die Art dieser Verknüpfung durch die Erfahrung festzustellen und danach von Fall zu Fall die Zeichen zu deuten, um demgemäß handeln zu können.

Auch diese Begründung der volksreligiösen Bräuche sowie überhaupt des Volksglaubens an die Götter, dem sie sich im allgemeinen anschließen, führt uns also zu der ethischen Hauptthese der Stoiker zurück, daß man „übereinstimmend mit der Natur, d. h. gemäß der eigenen und der des Ganzen" zu leben habe. Und wenn eine schon dem Zenon zugeschriebene und auch von der mittleren Stoa durchweg angenommene Telosformel das homologuménos zen[30], die Übereinstimmung des Lebens mit der Vernunft[31*], als das Endziel hinstellt, so ist dies doch nur ein anderer Ausdruck dafür: der orthós lógos ist die Natur. Freilich wendet ja

2. DIE MITTLERE STOA,

die uns nunmehr im besondern interessieren soll, gemäß ihrer allgemeinen Tendenz das ethische Ideal noch etwas mehr ins Individuelle. Aber dadurch wie durch ihre übrigen, mehr psychologischen und erkenntnistheoretischen, großenteils platonisierenden und aristotelisierenden Abweichungen wird, so bedeutungsvoll sie auch für die Weiterentwicklung der Ethik sind, der stoisch-ethische Kern doch nicht vital berührt: „Die Ethik des Panaitios, mit der die des Poseidonios in allem Wesentlichen übereinstimmt, ist zwar ihrem Inhalte nach durch die Kritik des Karneades wesentlich beeinflußt; indem sie aber die Ethik der älteren Stoa in ihren

Digitized by Google

grundlegenden Ansichten aufrecht erhielt und nur zu einer Theorie für die Welt der Wirklichkeit umgestaltete, trat sie nicht notwendig der älteren Lehre entgegen. Sie konnte daher diese in gewissem Sinne als eine solche zugeben, die auf eine höhere Stufe der Vollendung ziele, [und] hier setzte [darum auch] in der Folge Poseidonios mit seinem Beweise an, daß das Ideal des wahrhaft Weisen [dessen wirkliche Existenz Panaitios nicht weiter beschäftigt hatte, wenigstens] in Zukunft sich wohl verwirklichen könne."[32]

Schon in der älteren Akademie hatte[33*] im Verfolg von Platons spätesten Schriften die Anschauung Raum gewonnen, das „naturgemäße Leben" führe nicht nur durch die Tugend, sondern auch durch leibliche wie äußere Güter zur Glückseligkeit. Auch in der alten Stoa war ein gewisser Einbruch in die Überzeugung von der Autarkie der Tugend dadurch geschehen, daß man dort die aproáireta[34*] großenteils nicht als absolute, sondern nur als relative aproáireta betrachtet hatte. Aber ihnen, und besonders den ersten Objekten der sinnlichen Triebe, den próta katá physin, zuzubilligen, sie seien notwendig zur Glückseligkeit, und sich dafür darauf zu berufen, daß der Mensch aus Seele und Leib bestehe, — dies wäre keinem Vertreter der alten Stoa beigekommen, nicht einmal Diogenes von Babylon[35]. Allzu fest steht demgegenüber doch das stoische Dogma von der Einheit und dadurch bestimmten absoluten Vernünftigkeit und Vernunftgenügsamkeit der menschlichen Seele, der auch die Annahme von nicht weniger als acht „Seelenteilen" durch Zenon keineswegs widerspricht. Denn wenn er die Seele „in das hegemonikón und die fünf Sinne (aisthéseis), das Sprachvermögen und das Zeugungsvermögen (spermatikón) auseinandernimmt"[36], so bleibt sie ihm doch *eine* Vernunftseele: Keiner dieser Teile gilt ihm als unvernünftig, und zwar auch schon darum, weil sich für ihn das phonetikón weiter in den „sich nicht aussprechenden (endiáthetos)" und in den „sich aussprechenden (prophorikós)" lógos scheidet. Noch Antipatros von Tarsos widersetzt sich deshalb jener Behauptung, daß zur Glückseligkeit auch leibliche wie äußere Güter notwendig seien[37], und erst durch die Kritik des mittelakademischen Skeptikers Karneades, der die stoische Lehre von der Einheit und dadurch bestimmten absoluten Vernünftigkeit der menschlichen Seele mit Erfolg bekämpft, dringt sie in die Stoa ein.

Aber freilich, die Autarkie der Tugend zu opfern, dazu entschließt sich auch Panaitios (etwa 180—109 v. Chr.), der erste Hauptvertreter der mittleren Stoa, nicht. Er betrachtet Gesundheit, Besitz, „Freundschaft oder wahren Ruhm"[38], auch Lust, als vollkommen naturgemäß, meint jedoch, sie seien nicht außerhalb der Tugend, sondern in gewisser Weise in sie eingeschlossen[39] und demnach zur Verwirklichung der Glückseligkeit auch notwendig[40]. Aber eine andere altstoische Grundlehre, die von der Apathie, wird dadurch nicht bloß praktisch eingeschränkt, sondern geradezu vernichtet.

Für die alte Stoa ist[41] jedes Gefühl einschließlich der Willensregung

Digitized by Google

Leidenschaft (páthos) und als solche vernunft-, mithin naturwidrig[42a]; nur die „wohlvernünftige (éulogos)" Furcht, die ebensolche Begierde und die „geistige" Lust oder Freude (chará) gehören dieser Sphäre der Leidenschaft nicht an. Daher die Forderung der Apathie, die sich auf sinnliche Begierde und Furcht ebenso bezieht wie auf Sinnenlust und Schmerz, dem gegenüber sie die Form der Alypie[43a] annimmt. Für Panaitios gilt zwar gleichfalls, daß die chará dem Menschen durchaus gezieme, wenngleich sie (wie es ja auch der Lehre der alten Stoa entspricht) keineswegs Zweck und Ziel sein dürfe. Aber auch die Sinnenlust erkennt er als einfaches epigénnema der sinnlichen, den naturgemäßen sinnlichen Trieben entsprechenden Tätigkeit und somit selbst als naturgemäß an. Keineswegs also, sagt er, darf sie ausgerottet, freilich ebenso keineswegs zum Ziel aller Tätigkeit erhoben werden: Apathie ist ihr gegenüber genau so unangebracht wie gegenüber der ihr zugrundeliegenden Begierde; und auch der Schmerz ist zwar unliebsam aber doch natürlich und nicht geradehin zu fliehen.

Sodann richtet Karneades seine Kritik auch gegen die altstoische Lehre vom Gemeinschaftsleben. Denn „in demselben Maße, in welchem die Stoiker die sinnliche Natur des Menschen außer acht gelassen hatten, hatten sie [ja] die geistige emporgehoben und darum das rein Geistige, schlechthin Vernünftige als das allein sittlich Gute und somit als das einzige Gesetz und den naturgemäßen Grund und Zweck alles wahren Staatslebens bezeichnet. Die Polemik gegen diesen Grundbegriff der stoischen Ethik war daher für Karneades nur die unmittelbare Fortsetzung und das notwendige Gegenstück zu derjenigen, welche wir vorhin von ihm gehört haben".[44] Dagegen setzt Karneades nämlich das Erfahrungszeugnis: Es gibt nichts, was seiner Natur nach gut wäre. Was dem einen als gut erscheint, das gilt dem andern als schlecht. Darum kann das Gute und Gerechte auch nicht in der Vernunft oder der Gottheit seinen Grund haben und von ihr schlechthin gefordert sein. Das Gesetz der Wirklichkeit ist vielmehr der Nutzen. Nur um der Schwäche des Einzelnen zu begegnen, stellen die Menschen Gesetze auf und schließen Vereine. Nur so kann sich jeder den Vorteil verschaffen, den Nutzen, der die alleinige Richtschnur seines Handelns ist, und der nur insofern der gesetzlichen Einschränkung bedarf, als es der Nutzen des Staates jeweils fordert. Die Gerechtigkeit besteht nur darin, sich diesen Gesetzen willig unterzuordnen. Tut man dies, so hat man Nutzen, d. h. Vorteil i. e. S., und Ehre davon, die sich gegenseitig stützen: Je größer die Macht jemandes, desto größer seine Ehre. Das Gute ist also der jeweilige Nutzen, und darum ist es auch recht, so weit als möglich auf ihn bedacht zu sein, für den einzelnen wie für den Staat. Auch dieser ist nicht von Natur da, alle zu schonen, für die Menschen zu sorgen, jedem das Seine zuzuteilen, Eigentum und Herrschaft preiszugeben. Er würde zugrunde gehen, wenn er es täte. Die Menschen müßten dann zum Urzustande zurückkehren. Natürliche Gerechtigkeit gibt es entweder überhaupt nicht, oder sie ist die höchste Torheit.

Digitized by Google

Also eine echt skeptisch-sophistische Theorie des schroffsten Individualismus, von der man meinen sollte, sie hätte in der Stoa nun und nimmer ein Echo finden können.

Dennoch hat sie ihre Wirkung auf die Lehre des Panaitios nicht verfehlt. Abgesehen von der kasuistischen Behandlung der Moral, die mit ihr in die Stoa eindrang, hat ihr Panaitios insofern Rechnung getragen, als er seinerseits das Wesen der Gerechtigkeit in die *Billigkeit* setzt: in die Beschränkung des idealen Rechts oder der allgemeinen Menschenliebe durch die berechtigte Eigenliebe. Auch den eigenen Vorteil, den diese erstrebt, und die Ehre sucht er auf diese Art in das stoische System nicht mehr als adiáphoron einzugliedern (die letztere insbesondere, indem er sie als ein epigénnema der Schönheit des Geistes darstellt); es ist schon so, daß er auf breiter Linie von dem strengen Vernunftideal der alten Stoa zurückweicht.

Und zwar tut er dies unter dem Druck der weiteren karneadischen Kritik, daß die stoische Lehre vom höchsten Gute sich tatsächlich mit derjenigen der Peripatetiker decke, direkt nach der aristotelischen Seite hin. Eine kurze Gesamtübersicht seines ethischen Systems wird dies zeigen.[45]

Das höchste Gut oder Ziel der menschlichen Tätigkeit ist die Glückseligkeit. Sie entspringt aus dem naturgemäßen Leben, das seinerseits ohne das naturgemäße Verhalten der Seele unmöglich ist. Da aber die menschliche Seele ein Doppelvermögen besitzt, das tierische und das spezifisch menschliche der Vernunft, muß ihrer natürlichen Bestimmung gemäß die Vernunft die Leitung haben: das Vernunftgemäße ist notwendig das höchste Gut.

Von den aristotelischen Hauptvermögen der Seele, dem Ernährungs- und Fortpflanzungsvermögen, dem Sinnes-, d. h. Wahrnehmungs- und Gefühls(triebs)- sowie Ortsbewegungsvermögen, endlich dem Denkvermögen i. w. S. [46a], rechnet Panaitios [47] das Ernährungs- und Fortpflanzungsvermögen nicht zur psyché sondern zur physis [48a]. Er gewinnt dadurch, und indem er nun nicht wie die alte Stoa zwischen dem Tierreich als Gebiet der psyché und dem Menschen als alleinigem Teilhaber an der (subjektiven) Vernunft scheidet, für den Menschen einen Seelenbegriff, demzufolge die Menschen-psyché ein tierisches (Sinneswahrnehmungs- usw.) und das spezifisch menschliche Vermögen der Vernunft (lógos oder hegemonikón) besitzt.[49]

Nun ist ja zwar die Vernunft ihrem Wesen nach bei allen Menschen gleich. Aber ihr Stärkegrad ist bei den einzelnen verschieden. Vollkommene Vernunft, die der göttlichen gleicht, die volle Erkenntnis in sich birgt und ihren Träger zum vollendeten Weisen macht, ist jedenfalls bei den Menschen der Wirklichkeit nicht vorhanden; ob diese Stufe dem Menschen überhaupt erreichbar ist, bleibt dahingestellt. Als Ziel indes bleibt das ihr entsprechende vollkommen Vernunftgemäße trotzdem aufrecht, so daß sich ein doppeltes höchstes Gut und demnach auch ein doppeltes ethisches Ziel ergibt: Das vollkommene des vollendeten Weisen und das beschränkte, welches allen Menschen zu erreichen möglich ist.

Das erste dieser beiden Ziele ist seiner Natur nach durchaus gleich und einheitlich; vollendete Vernunft und das ihr entsprechende Gute (kalón) müssen zusammenfallen. Anders das zweite Ziel. Da in der menschlichen

Digitized by Google

Vernunft Stärkeunterschiede und außerdem Artunterschiede des menschlichen Denkens und Empfindens vorhanden sind, muß auch das Ziel je nach der individuellen Veranlagung verschieden sein. Als höchstes Gut oder Ziel ergibt sich also die absolute Vollendung der Vernunft für den Weisen, für die gewöhnlichen Menschen aber die vernunftgemäße Vollendung ihrer individuellen Natur.

Das erreichte Ziel ist die Tugend. Auch sie ist demnach eine doppelte: die vollkommene des Weisen und die unvollkommene der anderen Menschen. Wesentlich zufolge ihrem Ursprung aus der Vernunft übereinstimmend, sind sie doch so verschieden, daß die unvollkommene Tugend nur ein Abbild der vollkommenen ist. Denn sind beide ein Wissen, so ist es natürlich die erstere in vollendetem, die letztere nur in einem Maße, der ihrem individuellen Grade entspricht.

Als Wissen ist die Tugend lehrbar, womit zugleich, da beides innerlich zusammenhängt, die Möglichkeit, sie zu erreichen, vorausgesetzt ist: Sie muß die freie Tat des Menschen sein, wenn sie angeeignet werden kann. Das ist auch der Fall, weil ja die Vernunft keineswegs[50*] von einem alles beherrschenden Verhängnisse bestimmt wird, sondern selbständig nach ihrer eigenen inneren Gesetzmäßigkeit handelt; woraus dann[51*] ohne weiteres folgt, daß jeder die (vollkommene oder aber unvollkommene) Tugend nur nach Maßgabe seiner individuellen Veranlagung erreichen kann.

Wenigstens spricht dafür durchaus auch die Pflichtenlehre des Panaitios. Da nämlich die Tugend auf der Vernunft beruht und alle Menschen der Vernunft teilhaftig sind, so folgt ferner, daß sie auch allgemein verbindlich d. h. daß sie Pflicht ist. „Höchstes Gut, Ziel, Tugend und Pflicht bedeuten ein und dasselbe und unterscheiden sich nur nach dem verschiedenen Standpunkte, den man zu dem einen, dem Vernünftigen, einnimmt. Es muß somit auch wieder eine doppelte Pflicht geben, eine vollkommene (katórthoma) der Weisen, und die gewöhnliche oder mittlere (kathékon) für die anderen Menschen. Das katórthoma ist das schlechthin, das kathékon das bedingt Vernünftige. Dieses steht daher zu jenem in demselben Verhältnis wie die Tugend der übrigen Menschen zu der der Weisen"[52]; d. h. es wird sich ebenfalls wieder je individuell gestalten. So wird z. B. der Selbstmord für den einen gestattet und berechtigt sein, für den andern nicht. Anderseits aber wird es als solches doch stets gleich sein. Es werden daher für dieselben Personen mit den Umständen die Pflichten wechseln, niemals aber wird sich die Pflicht selbst verändern.

Die Tugend ist, weil Vernunft, nur eine. Aber je nachdem sie sich nur auf sich selbst, d. h. die Erforschung der Wahrheit, oder aber auf ihre Verwirklichung im praktischen Leben bezieht, ist sie theoretische oder praktische Tugend. Jene besteht nur im Denken, diese aus Denken und dementsprechenden Handeln. Insofern sie Wissen ist, haben wir es in ihr mit etwas Lehrbarem zu tun; insofern sie aber Handeln fordert, ist sie nur durch Übung zu erreichen.

Digitized by Google

Außerdem aber ist die praktische Tugend wieder verschieden, je nachdem sie die eigene Person oder deren Verhältnis zu den Mitmenschen angeht, und es ergibt sich daher im ganzen eine dreifache Tugend: die theoretische oder Tugend der Weisheit (sophía), die Tugend des Ich in Bezug auf sich selbst (sophrosyne), die Tugend in Bezug auf die menschliche Gesellschaft, wobei aber die zwei letzteren noch eigentümlich zusammen- und von der ersten abhängen: Indem nämlich die Weisheit das richtige Verhalten der Vernunft in Bezug auf sich selbst ist und die Erkenntnis der gesamten Wahrheit zum Inhalte hat, umfaßt sie nicht weniger als die ganze Dialektik, Physik und Ethik, die Kenntnis der Gesetze des Denkens zur Beurteilung der Wahrheit, die des Verhältnisses des Menschen zur Gottheit sowie die der Beziehungen des einzelnen zur menschlichen Gesellschaft; diese letzte Kenntnis aber ist wiederum nicht möglich, ohne daß dabei die Aufgabe der sophrosyne gestellt wird.

Denn besteht diese in dem richtigen Verhalten der Seelenvermögen zu einander, also in der Unterordnung der Triebe unter die Vernunft, dann ergibt sich alles auf die Erhaltung der menschlichen Gemeinschaft Bezügliche von selbst: Die Gerechtigkeit (dikaiosyne) stellt sich ein, die in die eigentliche Gerechtigkeit und in die Wohltätigkeit (eleutheriótes) zerfällt; und auch die Tapferkeit (andréia) fehlt nicht, jene Hochherzigkeit, die für die Verwirklichung der Gerechtigkeit im Frieden sowohl wie im Kriege eintritt und somit in jedem Handeln erscheint.

Im übrigen aber kennzeichnet sich die Tugend als vernunftgemäße Beschaffenheit der Seele natürlich auch durch das Innehalten der richtigen Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig, so bei der theoretischen Tugend zwischen dem sorglosen und dem übertriebenen Forschen; und daraus ergibt sich eine weitere, letzte Reihe von Besonderungen der Tugend.

Die sophrosyne nämlich hat demgemäß vier Gestalten: Die enkráteia läßt den Menschen weder nach seiner tierischen noch nach seiner vernünftigen Natur das durch seine Individualität bestimmte Maß überschreiten; sie schützt ihn vor Leidenschaften wie vor Selbstüberhebung und verleiht ihm Gleichgewicht der Seele, Ruhe und Standhaftigkeit. Die aidemosyne, ihr Spiegelbild im äußeren Verhalten, liegt in der Mitte zwischen Unverschämtheit oder Schamlosigkeit und Schüchternheit. Die kosmiótes bildet die Mitte zwischen dem Weichlichen und Weibischen einerseits und dem Rohen und Bäurischen anderseits, besonders mit Bezug auf Haltung und Unterhaltung. Die eutaxía endlich lehrt, wo und wann man handeln und wie man weder zu wenig noch zu viel tun müsse.

Über die Gerechtigkeit ist bezüglich ihres Mittecharakters schon früher[53*] das Nötige gesagt: sie ist die richtige Mitte zwischen der allgemeinen Menschenliebe und der Eigenliebe oder Ichsucht; innerlich verwandt ist ihr die Wohltätigkeit, die richtig zwischen Geiz und Verschwendung liegt. Die Tapferkeit als Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit schließt den Reigen.

Digitized by Google

Die Lehre des Panaitios über den Staat ist durchaus klar. Sie kann wenig mehr sein als die des Aristoteles und ist es auch nicht. Zweckbestimmung, Verfassungsformen, deren Wertung, nichts geht wesentlich darüber hinaus. Nur die starke Abweisung der „durch die Dichter und Staatsmänner aufgebrachten" polytheistischen Volksreligion zugunsten des stoischen Vernunftmonismus ist bemerkenswert; ferner die Verwerfung der Güter- und Weibergemeinschaft mit der Begründung, daß nur die Erhaltung der individuellen Hausstände gerecht sei. Dagegen ist wieder rein stoisch die Beibehaltung der Sklaverei mit der Motivierung, es gebe Menschen, deren Natur entweder zu schlecht oder zu schwach veranlagt oder durch Umstände verdorben sei, so daß sie von sich aus nicht zur Glückseligkeit gelangen könnten; für diese sei es nützlicher, als Sklaven einem Hausstande eingegliedert zu werden. —

Alles in allem kann doch wohl gelten: Wir haben es hier mit einem durchaus bewußten Versuche zu tun, Stoizismus und Aristotelismus in ein wesentlich stoizistisches System zusammenzuarbeiten. Daß der Versuch nicht ohne Preisgabe stoischer Grundsätze geschehen konnte, liegt auf der Hand. Der aristotelische Seelenbegriff mit seiner Dreiteilung der Seele wird eigentlich noch unvereinbarer mit dem stoischen Begriff der reinen Vernunftseele, wenn er auf den Dualismus eines vernünftigen und eines nichtvernünftigen Seelenvermögens hinausgedreht wird. Aristoteles nennt seine Seelenvermögen oder -kräfte (dynámeis) auch „Teile (mória, mére)" der Seele, betont aber zugleich[54*] scharf, daß sie als solche „nicht voneinander getrennt werden können"[55]; das Nichtvernünftige sitzt darob noch fester in der Seele.

Es ist auch durch Poseidonios (etwa 135—51 v. Chr.) nicht aus dieser Stellung verdrängt worden. Doch kommt ein etwas anderer Ton in seine Lehre durch sein Zurückgreifen auf Platon, und zwar den Platon, wie er sich in seiner Periode asketisch-pessimistischer Weltflucht darstellt.[56] Das geht zunächst aus seiner Ansicht über das Wesen der Seele hervor.

Zwischen Tier und Gottheit steht der Mensch, doch gehört er seiner geistigen Natur nach zur letzteren und zwar so sehr, daß er in dieser Hinsicht sich von jenem völlig trennt: Mensch und Tier haben keine Rechtsgemeinschaft, wohl aber Mensch und Götter durch die Frömmigkeit[57*]. Die geistige Natur des Menschen aber ist seine Seele. Ihrem Wesen nach ist sie ätherisches Pneuma und als solches gleicher Natur mit der das Weltganze durchdringenden Gottheit. Insbesondere durchdringt sie den mit ihr verbundenen Körper, hält ihn zusammen, belebt und beseelt ihn, da er ohne sie nur Materie, faules Fleisch ist, zu nichts nütze als Speise und Trank aufzunehmen. Die Seele ist der im Menschen wohnende Gott (syngenés dáimon). Daher hat sie auch dieselben Fähigkeiten wie die Gottheit: Kraft des Denkens und der Erinnerung, die sie zur Tugend, Wissenschaft und Kunst tauglich machen, eigene, freie Bewegung, die als solche niemals aufhören kann und deshalb ihre Unvergänglichkeit in sich schließt. Da sie

Digitized by Google

ferner auch einfach und einheitlich ist, wird sie sich niemals auflösen und zertrennen.

Diesem Wesen der Seele kann der Körper naturgemäß nur hinderlich sein. Erst wenn sie unabhängig von seinen Organen ist, offenbart sie ihre eigene, hohe Natur. Dann nimmt sie gleich den Göttern das wahr, was sie im unfreien Zustande nicht zu erkennen vermag, sei es aus sich, sei es mittelst des durch ihre Unabhängigkeit vom Körper wiederhergestellten Verkehres mit der Gottheit selbst oder den Geistern des Luftraumes. Auch darin zeigt sich ihr vom Körper unabhängiges und durch ihn nicht zu veränderndes Wesen, daß sie sich beim Tode von ihm trennt und ihn verfallen läßt, während sie selbst unverändert fortbesteht: Ist sie doch keineswegs durch körperliche Zeugung entstanden, sondern von außen in den Körper eingetreten. Präexistent an sich, ist sie dann bereits in dem Kinde ihrem ganzen Wesen nach, obzwar natürlich unausgebildet, vorhanden.

Daß Poseidonios so gedacht hat, geht auch aus seiner Rechtfertigung der Mantik hervor, die er nicht bloß, wie es schon die alte Stoa getan hatte[58*], auf das Wesen Gottes und seiner Vorsehung sowie die heimarméne als Gesetz seines Waltens, sondern auch auf die Göttlichkeit der Menschennatur aufbaut. Denn, so meint er, bei der natürlichen Mantik ist es von selbst klar, daß und wie der Geist im Traume oder in der Verzückung nur vermöge seiner vom Körper unabhängigen Natur den Zusammenhang der Dinge schaut. Aber auch die künstliche Mantik, die übrigens auch Chrysippos schon von der natürlichen unterscheidet, kann nur darauf beruhen: Gibt es im natürlichen Verlaufe der Dinge Zeichen, die auf zukünftige Ereignisse hindeuten; vermag Beobachtung und Erfahrung diese zu erkennen, wie es doch der Fall ist; gehen endlich diese Zeichen von der im All wirkenden Gottheit aus und ist die menschliche Seele dazu imstande, jene Ursachen und Wirkungen zu erkennen und ihre Bedeutung zu verstehen, so kann sie es wiederum nur zufolge ihrer vom Körper unabhängigen gottgleichen Natur. Sie muß, als das Gesetz der Zeichen durch die Gottheit von Anfang an geordnet wurde, in ihrer Präexistenz davon Kenntnis gehabt haben und macht diese nun im Einzelfalle geltend.

Mag der Beweis stichhaltig sein oder nicht; jedenfalls mußte ihn Poseidonios zufolge seiner alles streng ergründen wollenden Geistesart[59*] liefern, wenn er die Mantik von der Wissenschaft i. e. S. unterscheiden und ihre Berechtigung und Wirklichkeit neben dieser erweisen wollte. Und er mußte sie erweisen, wenn die Tragweite der Vernunft in ihrem Verhältnis zu den anderen Seelenvermögen, wie er sie annimmt, voll hervortreten sollte.

In der Annahme der Seelenvermögen ist Poseidonios nämlich ebensowohl Aristoteliker wie Platoniker: Er setzt über die physis, d. h. das Ernährungs- und Fortpflanzungsvermögen als rein körperliche Vermögen die Seele (psyché) mit epithymetikón und thymoeidés als niederen und Vernunft (lógos, nus) als höherem Vermögen[60*]. Er betont aber außerdem

Digitized by Google

echt stoisch auf das entschiedenste, daß diese drei Vermögen nur die Vermögen eines einzigen und einfachen Substrates, des Seelenpneumas, seien, und schaltet die mißverständliche Bezeichnung der Seelenvermögen als „Seelenteile" gänzlich aus; für ihn gibt es nur Seelenkräfte (dynámeis)[61*]. Und er bringt schließlich auch die Vermögen als solche noch in eine viel engere Verbindung untereinander und mit dem Körper, als es bisher geschehen war.

Der Mittelpunkt des Lebens nämlich, des physischen wie des psychischen, ist für Poseidonios das Herz. In diesem sitzt das hegemonikón des gesamten Lebens, das als physisches und psychisches doch nur verschiedene Lebensäußerungen eines und desselben Substrates, des Pneumas, darstellt. Und „von hier aus durchdringt das Pneuma in der verschiedensten Weise den Körper, hält ihn zusammen und verleiht ihm die einzelnen Vermögen und Fähigkeiten: die Fähigkeit des Ernährens und der Fortpflanzung (threptikón und spermatikón), die fünf Sinne (aisthéseis), das Sprachvermögen (phonetikón), das Vermögen der Begierde (epithymía) und des Mutartigen (thymoeidés), die Triebe (hormái) und die Vernunft (logikón, lógos, nus). Diese verschiedenen Fähigkeiten bestehen jedoch [wie gesagt] nicht alle getrennt von- und nebeneinander, sondern ergänzen sich gegenseitig. Das Vermögen der Begierde (epithymía) fällt im wesentlichen mit der physis, d. h. der Fähigkeit der Ernährung und Fortpflanzung zusammen. Ihm und namentlich dem Mutartigen gehören die Triebe an; diese sind an das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung gebunden, wie sich schon daraus ersehen läßt, daß jeder Trieb nur infolge einer Vorstellung entsteht. Die Sprachfähigkeit schließlich hängt mit der Vernunft in gleicher Weise zusammen. Denn wie die fünf Sinne als solche Ausstrahlungen des hegemonikón zu den betreffenden Organen des Körpers sind, so beruht auch die Sprache auf einer Ausströmung des hegemonikón durch die Sprachwerkzeuge. Das Wort (lógos) ist daher wesensgleich dem logikón, aus dem es entspringt. Die eine Reihe der Fähigkeiten und Vermögen betrachtet also die Seele hauptsächlich von ihrer physiologischen, die andere von ihrer psychologischen Seite aus"[62], und daraus ergibt sich endlich auch von selbst die poseidonische Lehre von den Leidenschaften (páthe). Da sich nämlich das Pneuma von den Ausdünstungen des Blutes nährt und die Verschiedenheit des Blutes in Bezug auf Temperatur und Struktur von den Körperelementen abhängt, so werden notwendig auch die niederen Seelenvermögen durch die Körperbeschaffenheit beeinflußt und ihre Triebe dadurch verschieden bestimmt. Solange nun die Vernunft ihre Lenkerin ist, bleibt der Zustand der Seele naturgemäß; sobald sie jedoch über sie hinausgehen, wird er zerstört und naturwidrig: Die Triebe werden zu Leidenschaften, zu Störungen des Gesamtlebens, deren letzte Wurzel freilich auch, bei schwacher Schlußfähigkeit der Vernunft, in falschen Meinungen über den Wert und Unwert zu erwartender Dinge und dadurch erfolgender Erregung unvernünftiger Triebe liegen kann.

Digitized by Google

Ergeben sich aber dergestalt außer den „rein physischen" und den „gemischten" Leidenschaften[63a] „rein geistige" oder die vier páthe i. e. S.: Begierde samt Zorn, Lust, Furcht und Trauer, so sind wir damit schon am Eingang der poseidonischen Ethik.

Sie fordert nach dem Vorhergegangenen indes nur eine ganz kurze Behandlung. Denn da sie in ihrem Bestande völlig von der Psychologie abhängt, so folgt unmittelbar, daß auch ihr höchstes Gesetz das naturgemäße Leben ist, und daß die Natur, der das Leben gemäß sein soll, nur die eigene Natur des Menschen sein kann: das Vernunftvermögen als hegemonikón des nichtvernünftigen Seelenvermögens.

Dies scheint nun allerdings der Psychologie des Poseidonios zunächst geradehin zuwiderzulaufen: ein absolut nichtvernünftiges Seelenvermögen gibt es nach ihm ja überhaupt nicht. Aber doch ein relativ nichtvernünftiges, wie aus seiner Tugendlehre unzweideutig hervorgeht. Denn die Tugend der Vernunft besteht im Wissen, das ihr allgemein zukommt, in der gesamten philosophischen Erkenntnis, die wieder in zwei Teile zerfällt, die des Wahren als solchen und die des Guten; und sie scheidet sich so ohne weiteres von der Tugend des nichtvernünftigen Seelenvermögens ab, die im Gegenteil in der Fähigkeit besteht, sich der Vernunft willig unterzuordnen und ihr zu gehorchen. Auch dies ist offenbar eine Art vernünftiges Verhalten, das aber besser als „vernunftgemäßes" bezeichnet wird: man mag es daher begreifen, daß auch das Nichtvernünftige in seiner Weise „vernünftig" sein und doch das Nichtvernünftige im Sinne des Wissensunfähigen bleiben kann.

In der Tat fordert Poseidonios durchaus die vernunftgemäße Vollendung der menschlichen Natur in diesem Sinne, und die Tugend, diese Vollendung, teilt sich ihm darum in zwei Arten: die Ausbildung der Vernunft und das richtige Verhalten des Nichtvernünftigen, womit zugleich die naturgemäße Herrschaft jener über dieses gesetzt ist. Die Ausbildung der Vernunft erreicht ihren Gipfel in der Weisheit (sophía), d. h. der Erkenntnis des Wahren, die sämtliche die Natur des Alls und der Menschen sowie deren gegenseitiges Verhältnis angehenden Probleme umfaßt, und in der Einsicht (phrónesis), der Wissenschaft dessen, was zu wählen und zu meiden ist, des Sittlich-Guten und -Schlechten, sowie seiner Prinzipien. Die Tugend des nichtvernünftigen Seelenvermögens besteht genauer in der Einhaltung der durch die Einsicht bestimmten richtigen Mitte zwischen allzu starker und allzu schwacher Tätigkeit der Triebe: Besonnenheit (sophrosyne) als das richtige Verhalten des epithymetikón, Tapferkeit (andréia) und Gerechtigkeit (dikaiosyne) als das des thymoeidés sind ihre besonderen Ausgestaltungen.

Auch hier ist die Begründung interessant: Dem epithymetikón eignet der Trieb nach Herrschaft; demnach ist die Tapferkeit einerseits die Gemütsruhe, der Zustand, in dem die Leidenschaften zum Schweigen gebracht sind, anderseits das Eintreten des thymoeidés für die Vernunft gegen die

Digitized by Google

Begierdetriebe und gegen alles, was das Geschick Widriges bringen mag. Die Gerechtigkeit aber —: nun, das thymoeidés hat ebenfalls den Trieb zu herrschen in sich, und dieser erstreckt sich insbesondere auch auf die anderen Wesen, mit denen der Mensch in Berührung kommt, und zwar offenbar behufs Erlangung von allerlei Vorteilen. Nun soll aber im Verkehr mit Menschen und Göttern nicht das thymoeidés, sondern die Vernunft herrschen, und ihre Herrschaft in dieser Beziehung ist die Gerechtigkeit: als Gemütsruhe und indem sie das thymoeidés handelnd für die Forderung eintreten läßt, daß die Mitmenschen als Verwandte zu behandeln und nicht auszubeuten, die Götter aber fromm zu verehren seien. Die sophrosyne wird also ebensowohl von der Tapferkeit als von der Gerechtigkeit vorausgesetzt, und gleichzeitig folgt, was schon anfangs bemerkt ist[64a], daß Tiere (und Pflanzen) in den Gerechtigkeitsverband nicht eingeschlossen sind.

Theorie und Praxis, Tugend des Wissens und des Handelns, hängen somit auch bei Poseidonios aufs engste zusammen, gehen aber doch nicht ineinander auf, ebensowenig wie die eine unbedingt die Voraussetzung der andern ist. Beide Arten Tugend vereinigen sich vielmehr in dem wahrhaft Guten oder schlechthin Nützlichen, das niemals schaden, sondern stets nur Gutes sein und wirken kann, in „dem" Vernunftgemäßen oder „der" Tugend; und diese wieder besteht in nichts anderem, als daß die Vernunft sich selbst und die Nichtvernunft der Vernunft folgt. Ist aber nur die Tugend das wahrhaft Gute, so ist sie zugleich das höchste Gut, ja das einzige Gut im wahren Sinne des Wortes, und es kann umgekehrt nur das, was ihr entgegengesetzt ist, die Untugend, wahrhaft schlecht sein. Dazwischen liegen die adiáphora, von deren drei Arten, den Werten, Mißwerten und völlig gleichgültigen Dingen uns wesentlich nur die ersteren angehen. Ihr Wert ist nämlich um so größer, je edler das Seelenvermögen ist, dem sie dienen: „Erstes Natürliches (próta kata physin)", d. h. Sinnenlust und Schmerz, auch Leben und Gesundheit, ferner Gemütsruhe, äußere Güter und Übel, wie Reichtum und Armut, im allgemeinen auch Künste und Wissenschaften, soweit sie nicht philosophische und darum Tugenden sind, bauen sich so übereinander. Sie erhalten Wert und Mißwert je nach dem vernunftgemäßen oder vernunftwidrigen Gebrauch, der von ihnen gemacht wird; das einzige wahrhafte Gut, das auch allein die Glückseligkeit verschaffen kann, bleibt aber immer die Tugend.

Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß etwa diese adiáphora von Haus aus „unnatürlich" wären; dem widerspricht schon der Name „erstes Natürliches" für Sinnenlust, Schmerz usw. Auch die Triebe der niederen Seelenvermögen sind, soweit natur-, d. h. vernunftgemäß, vollkommen berechtigt und daher ihre Befriedigung durchaus natürlich. Die Tugend kann daher nicht bloß in dem vollkommenen Verhalten der Vernunft als solcher in bezug auf sich selbst und auf das Verhalten der niederen Vermögen bestehen; sie muß sich auf die richtige Wahl der naturgemäßen und nütz-

Digitized by Google

lichen Dinge richten. Insofern umfaßt sie zugleich das Streben nach Gesundheit, geistiger Kraft und den Mitteln, durch die jene gefördert werden können. Nur so weit sind diese zum glückseligen Leben notwendig, aber so weit sind sie es dann auch wirklich.

Auf einem ähnlichen Standpunkte hatte schon Panaitios gestanden[65*]; nur war er, wie ebenfalls bereits bemerkt[66*], der Frage nicht weiter nachgegangen, ob dem Weisen, in dem sich dies Ziel verwirklichen soll, auch tatsächliche Existenz zukomme. Poseidonios dagegen legt sich die doppelte Frage, ob die Tugend in vollem Maße erreichbar, und wenn, wie sie erreichbar sei, wohl vor.

Wollte man, so meint er, mit Chrysippos fordern, daß der Weise in absoluter Autarkie sich von allem unabhängig mache, was nicht im strengen Sinne er selbst, d. h. seine eigene reine Vernunft ist, so würde man freilich an seine Tugend eine Anforderung stellen, die kein Mensch zu erfüllen imstande wäre. Aber daß einer in sich alle Fülle des Wissens und die sittliche Festigkeit vereinige, die nur der Vernunft folgt und eine leidenschaftliche Erregung der Triebe ausschließt, das sei ein Ideal des Weisen, das auch in Wirklichkeit realisiert werden könne. Der Grund dafür, daß es sich noch nicht verwirklicht habe, liege nur in der zur Zeit noch mangelhaften Ausbildung der Erkenntnis. Eine prinzipielle Instanz dagegen aber könne, da es nichts weiter als die allseitige Vollendung der menschlichen Natur bedeute, doch füglich nicht bestehen. Würde es denn sonst prokóptontes geben, die auf der Bahn zur Weisheit fortschreiten und sich ihr nähern, Philosophen und philosophische Naturen, die von jeher nach Erkenntnis und Tugend strebten und wegen ihrer relativen Vorzüglichkeit auch schon gewissermaßen Weise genannt werden könnten?

Gibt es aber solche, dann ist doch auch die Frage nicht müßig, wie die Tugend überhaupt erlangt wird: soweit sie auf Wissen beruht und daher lehrbar ist, durch Unterricht und Forschung; soweit sie jedoch in der Fähigkeit zu gehorchen besteht, nur durch Gewöhnung (ethismós), da durch wissenschaftlichen Unterricht allein auf die Vernunft gewirkt werden kann. Beides aber ist wesentlich Sache der Erziehung (paidéia), die natürlich , solange die Vernunft noch schwach entwickelt ist, dieser zunächst möglichst gegen die Triebe zu Hilfe kommen muß, indem sie die letzteren von vornherein an Unterwürfigkeit und Gehorsam gewöhnt. Schon mit der Zeugung muß dies beginnen, damit bereits die fötale Entwicklung tunlichst vernunftgemäß sei; nach der Geburt aber ist die weitestgehende Rücksicht auf die individuelle Natur zu nehmen und auf die richtige Wahl der Mittel das größte Gewicht zu legen: für den allzu Heftigen z. B. beruhigende, für den Feigen anregende. Endlich muß, was die Erziehung begann, die eigene Übung fortsetzen. „Gelegenheit bietet hierzu das Geschick reichlich, gegen dessen Schläge man immer gerüstet und standhaft sein soll. Zur Erreichung dieses Standpunktes genügt das Wissen der Lehre und ihrer Grundsätze allein nicht — dies würde nur beim Weisen der Fall sein —,

Digitized by Google

sondern verlangt noch alle Arten der Paränese [Zurede], Pflichtenlehre und Gesetze, Ermahnungen, Ratschläge, Tröstungen und überhaupt alle Schilderungen, welche das Lob der Tugend und die Schlechtigkeit des Lasters zur Nachahmung oder zur Warnung darstellen."[67] —

Aber dies berichtet uns schon Seneca über Poseidonios, der insbesondere auch durch die in seiner Lehre enthaltenen *mystisch-gnostischen* Elemente[68] auf die Folgezeit gewirkt hat, und es spricht daraus auch bereits

3. DIE JÜNGERE STOA

die zwar zur ethischen Theorie der Schule nichts Namhaftes mehr beigetragen hat, deren Hauptvertreter aber trotzdem hier noch eine kurze Sonderbetrachtung verdienen.

Denn wenn auch L. Annäus Seneca (etwa 3—65 n. Chr.), der erste von ihnen, nicht gleich Hierokles mit seiner „Ethischen Elementarlehre (ethiké stoichéiosis)"[69] wissenschaftlich-systematische Arbeit geleistet hat, so bilden doch seine Schriften, insbesondere seine Dialoge, die „Naturprobleme" und die „Moralischen Briefe" an Lucilius, eine unschätzbare Quelle für die Kenntnis und das Verständnis der stoischen Lehre in ihrer alten und späteren Fassung. Und sie sind auch eine noch lange nicht ausgeschöpfte Fundgrube ethischer Weisheit und Seelenkunde.[70]

Mehr in rhetorischen, bisweilen nicht von einer gewissen Theatralik freien Mahnungen zur Tugend als in Untersuchungen über das Wesen der Tugend sich ergehend, steht er in dieser Hinsicht den Kynikern seiner Zeit nahe. Und er ist insofern echter Römer, als es ihm vor allem auf die praktische Bedeutung der Philosophie ankommt. „Tun lehrt die Philosophie, nicht reden"[71]; der Weise ist der Erzieher des Menschengeschlechts[72]. Dabei tritt die Logik folgerichtig in den Hintergrund gegenüber der Physik, in der er starke Einflüsse des Poseidonios zeigt. Die Erkenntnis der Natur gibt Trost und Mut, indem sie die aus Unkenntnis der Naturerscheinungen entspringende Furcht beseitigt; die Größe der Welt lehrt die eigene Kleinheit erkennen. „Zu beidem, zur theoretischen Tätigkeit wie zum Handeln, hat uns die Natur erschaffen; die Naturerkenntnis ist um ihrer selbst willen zu erstreben"[73], — das weicht freilich von der praktischen Linie ab; ja, wenn er sagt, die Physik habe es mit den Göttern, die Ethik mit den Menschen zu tun, so erscheint jene sogar als die vornehmere. Aber zur Vertiefung der Ethik trägt dies doch bei, indem daraus gefolgert wird, die Tugend sei nicht um ihrer selbst willen ein Gut, sondern weil sie die Seele weitet, zur Erkenntnis der himmlischen Dinge vorbereitet und der Gemeinschaft mit den Göttern würdig macht[74]. Mit den Göttern, oder vielmehr mit Gott, wobei aber Seneca, ohne deshalb die Grenzen des stoischen Dogmas tatsächlich zu überschreiten, sich schon beträchtlich der Auffassung der Gottheit als eines überweltlichen persönlichen Wesens nähert, dessen Vollkommenheit, väterliche Fürsorge und Güte er allenthalben hervorhebt. Auch sonst bleibt er aber, mit Ausnahme seiner wiederum von

Digitized by Google

Poseidonios stark beeinflußten Psychologie, der altstoischen Lehre ziemlich treu. Nur läßt er eben von seiner Psychologie aus dem Pessimismus mit Bezug auf die derzeitige Beschaffenheit der Menschen größeren Raum[75], und setzt an die Stelle der altstoischen unerbittlichen Strenge Mitleid und Milde, die er seinerseits auf das ja gemeinstoische, aber bei ihm besonders lebendige Bewußtsein von der Verwandtschaft aller Menschen untereinander gründet. Helfen, wohltun, verzeihen, wo es nötig ist, — auch hier kommt das stark religiöse Moment bei Seneca wieder zum Vorschein: „Die Vernunft ist die Gottheit, die im Menschen Herberge nimmt, und diese Herberge kann so gut ein Freigelassener oder Sklave wie ein römischer Ritter sein"[76]; Nächstenliebe ist unter allen Umständen Pflicht, und dies wegen der Gotteskindschaft aller Menschen.

So haben denn Senecas erhabener und reiner Gottesbegriff, seine Betonung der menschlichen Sündhaftigkeit und der Pflicht der Nächstenliebe, nicht zum wenigsten aber auch seine übrigens wieder von Poseidonios inspirierte Schilderung des Lebens im Jenseits, seine christlichen Leser von jeher an neutestamentliche und kirchliche Anschauungen erinnert. Man hat daraus sogar einen Verkehr zwischen Seneca und dem Apostel Paulus machen wollen, und die Frucht war ein gefälschter Briefwechsel zwischen den beiden. Nun sind ja tatsächliche Zusammenhänge zwischen ihm und den Anfängen des Christentums völlig ausgeschlossen. Aber eine Geistesverwandtschaft ist vorhanden, und das Gleiche darf man sicher auch von C. Musonius Rufus, Senecas etwas späterem Zeitgenossen, behaupten: Seine Lehre zeigt auffallende Übereinstimmungen mit Clemens von Alexandrien[77*], die nur aus Abhängigkeit des Clemens von Musonius oder aus Benutzung einer gemeinsamen Quelle erklärlich sind. Aber die Art, wie hier auf Sonderfragen bis herab zur ethischen Bedeutung der Haar- und Bartpflege eingegangen wird, ist trotz des Ruhmes dieses Morallehrers doch schon das etwas triviale Gegenstück zu der von dem Altstoiker Ariston geforderten Beschränkung der Ethik auf das Prinzipielle. Jedenfalls läßt es ihn samt seinen poseidonischen Anklängen weit zurückstehen hinter dem dritten Hauptvertreter der jüngeren Stoa, dem phrygischen Freigelassenen Epiktetos aus Hierapolis (etwa 50—130 n. Chr.), einem Schüler des Musonius.[78]

Schon daß dieser wiederum ganz entschieden auf die alte Stoa, insbesondere Chrysippos, zurückgreift, hebt ihn von seinen mehr oder minder die Mittelstoa bevorzugenden Schulgenossen ab. Anderseits aber ist er doch wieder vor allem Seneca verwandt durch das, was ihn zwar dem alten Stoizismus nicht dogmatisch abwendig macht, aber seiner Philosophie eine besondere Färbung verleiht, die starke Hervorkehrung des Religiösen.[79] Gott ist der Vater der Menschen; der Mensch ist Absenker und Teil Gottes und soll sich seiner Gottesverwandtschaft bewußt bleiben; das Leben ist ein Gottesdienst; es ist Pflicht, den göttlichen Geboten zu gehorchen, und der Ungehorsam rächt sich an uns; was dem Menschen begegnet, ist Schickung

Digitized by Google

Gottes, der damit den besten seiner Diener üben und zu seinem Zeugen machen will; — für fast all dies kann man Belege auch in der alten Stoa finden, wie ja überhaupt Epiktetos eine Hauptquelle für deren Erforschung bildet. Aber in seiner Gesamtheit bekundet es doch eine Stimmung, wie sie in gleicher Kraft jener ersten Zeit kaum eigen war. Ebensowenig wie bei Seneca darf man jedoch dabei an Einfluß des Christentums denken.[80]

Das Christentum und insbesondere das Neue Testament zeigt ja in vielem eine nahe Verwandtschaft mit Epiktetos' Lehre. Die lebendige Verbindung von Religion und Moral, von Glauben und sittlichem Leben ist beiden eigen. Ebenso die stark optimistische, im innersten Grunde freudige und getroste Lebensauffassung, die auf einer völlig idealistischen Welt- und Lebensbetrachtung und Überwindung aller materiellen Gesinnung ruht: zufolge einer Durchgeistigung des Alls, die, wie die Darstellung der stoischen Lehre zeigt, sehr wohl auch mit einer materialistisch-metaphysischen Grundanschauung vereinbar ist. Daß dieser zunächst theoretische Ernst zum praktisch-sittlichen Ernst werden muß, versteht sich für beide von selbst. Denn auch die großartige Einfachheit und Einheitlichkeit des ethischen Systems haben sie miteinander gemein, wie sie auch in vielen Einzelheiten, was die Stellung zu Gott, zum Leben und zur Welt, zur Sünde und zur menschlichen Gesellschaft betrifft, nahe übereinkommen. Aber auch an Unterschieden fehlt es keineswegs.

So kennt, preist und fordert nämlich Epiktetos wie das N. T. Gottvertrauen, Liebe zu Gott, Gemeinschaft mit ihm, stetes Aufblicken zu ihm; aber die Furcht vor dem persönlichen Gott kennt der Pantheist, so sehr er sich dem Theismus nähert, nur als aidós, als Scheu vor dem Gott, der einem doch kein Übel antun kann als das, welches man sich selber antut, dem der Zorn fremd ist und der auch im übrigen dem stoisch-ethischen Ideal entspricht. Damit hängt zusammen, daß alle abergläubische Angst hier noch sicherer überwunden ist als im N. T., wo der Fürst dieser Welt und die Geister der Finsternis zwar als durch Gottes Sohn besiegt und gebannt erscheinen, der Glaube an ihre Existenz aber immerhin noch den Frommen bisweilen bange machen kann, während bei Epiktetos auch die Mantik leidenschaftslos, ohne krampfhaftes Begehren und ohne Furcht vor dem Schicksal geübt wird. Fehlt ferner Epiktetos wie dem N. T. bei wesentlich pessimistischer Beurteilung der Zeitgenossen doch ein lebendiges, kräftiges Interesse an der Verbesserung der äußeren Lebensbedingungen, an dem Fortschritt der menschlichen Kultur, so findet der Stoiker immerhin eine positivere Stellung dazu als das Christentum mit seiner Jenseitshoffnung in der Zeit des Neuen Testaments. Er urteilt aber auch bei im allgemeinen gleicher Überwinderstimmung gegenüber dem Übel in der Welt noch anders mit Bezug auf die Möglichkeit, sich von Gott dabei helfen zu lassen. Ein Gebet um Erlösung vom Übel kennt er nicht, sondern hält es noch entschiedener für eine Notwendigkeit als der Christ, der ja in ihm ebenfalls eine Prüfung erblickt, aus der Gotteszeugen mit sieghafter Kraft hervorgehen können und sollen. Was insbesondere die Sünde angeht, so bietet eine Gemeinsamkeit das stoische Paradoxon von der Gleichheit aller Sünden, dem die christliche Vorstellung von der Verdammniswürdigkeit jeder Sünde parallel geht; auch die große Gefahr mangelnder Achtsamkeit auf sich selbst und das Risiko fortgesetzten Sündigens und des beständigen Aufschubes der Besserung kennen beide ebenso wie die rettungslose Verstocktheit; aber von dem christlichen Erschrecken über die Sünde, von der Furcht vor Gottes Zorn, von Zerknirschung und bitterer Reue, von der Bitte um verzeihende Gnade, von dem Jubel über die erlangte Vergebung weiß der Stoiker natürlich nichts. Dagegen stimmt er mit dem N. T. durchaus wieder überein mit Bezug darauf, daß die

Digitized by Google

sittliche Aufgabe nicht gelöst werden kann ohne Gott und nur in seiner Kraft, obgleich daneben die sittliche Freiheit des Menschen nicht ohne Bedeutung bleibt und dies von Epiktetos eher noch energischer betont wird als vom N. T. Auch ist das oberste Motiv der Heiligung im Evangelium Jesu schließlich kein anderes als das stoische der Selbsterhaltung (im höheren Sinn). Aber das mehr persönliche Motiv der Dankbarkeit und Liebe für Gott und seinen Sohn, der durch seine Liebestat eine ewige Erlösung gefunden hat, und die Verwurzelung aller ethischen Kräfte und Güter in diesem Urgut scheidet bei Epiktetos doch aus. Endlich die Stellung zur menschlichen Gesellschaft: Den Kosmopolitismus, die Aufrechterhaltung der Sklaverei, wenngleich mit durchaus verschiedener Begründung, die werktätige Nächstenliebe und Pflicht der Humanität vertreten beide; aber vor allem die Nächstenliebe ist doch im N. T. noch persönlicher und wärmer, weil in dem persönlich liebevollen Gott und Heiland fundiert, als bei Epiktetos, wenngleich man auch diesem immer das schöne Wort wird zugute halten müssen: „In welcher Tätigkeit möchtest du vom Tode betroffen werden? ich für meinen Teil in der Ausübung irgendeines menschlichen, wohltätigen, gemeinnützigen, edlen Werkes“ [81].

Man sieht also, es stehen den Übereinstimmungen zwischen Epiktetos und dem Christentum, besonders dem Neuen Testament, wirklich auch prinzipielle Unterschiede, ja Gegensätze von kaum geringerer Bedeutung gegenüber. So vor allem der zwischen Vernunft und Offenbarung i. e. S. oder immanenter und transzendenter Offenbarung, indem die stoische Lehre Logismus, die christliche dagegen Glaubenswunderlehre ist. Sodann der zwischen dem Diesseits- und Gegenwartsstandpunkt Epikurs und der Jenseitsauffassung des Christen, der die Art des Glückseligkeitsgefühles bei beiden ganz verschieden gestaltet. Ferner die aus Logismus und Diesseitigkeitsstandpunkt herfließende Autarkie des Stoikers, die von Demut und Selbsterniedrigung, wie sie Jesus von seinen Jüngern fordert, nichts wissen will, was freilich eine andere Form der Demut, bescheidene Selbsterkenntnis, nicht ausschließt. Sodann die durch die Jenseitshoffnung bedingte asketische Zurückhaltung gegenüber den weltlichen Kulturgütern beim Christen, während der Stoiker auch diese unbefangen zu schätzen vermag und auch den Forderungen der sinnlichen Natur günstiger gegenübersteht als jener.

Erstrecken sich aber auch diese Gegensätze gleich den Übereinstimmungen bis hinein in die Einzelheiten der Stellung des Stoikers und des Christen zu Gott, Leben und Welt, Sünde und menschlicher Gesellschaft[82*], so mag man leicht ermessen, daß das, was die beiden gemein haben, viel eher in gegenseitiger Unabhängigkeit entstanden ist als in einseitiger Abhängigkeit eines noch dazu älteren Systems von einem jüngeren.

Dies entspricht auch den Tatsachen, und man braucht nur einen Blick auf die drei Hauptsätze zu werfen, aus denen sich die Ethik Epiktets bis in alle Einzelheiten hinein entwickeln läßt, um es vollends bestätigt zu finden: „Jedes Wesen, also auch der Mensch, strebt naturnotwendig stets nach dem, was ihm nützlich und zuträglich ist; das wahre Wesen des Menschen besteht im Geiste, durch den er mit Gott verwandt ist, somit findet der Mensch, wenn er sein Streben ausschließlich auf das Geistige richtet, das allein wertvoll und frei ist, das wahre, unfehlbare Glück; der Geist oder

Digitized by Google

die Vernunft des Menschen ist nicht von Natur schon fertig und entwickelt, sondern kann nur durch ernste, systematische Ausbildung zur vollen Höhe seiner Kraft gelangen."[83]

Es sind die altstoischen Grundsätze, denen wir hier gegenüberstehen; wozu sie von sich aus bei Epiktetos führen, glauben wir zur Genüge angedeutet zu haben, und ersparen uns darum das Eingehen auf das Einzelne[84]. Nur auf das mag noch kurz verwiesen sein, was Epiktetos in besonderer Weise aus der Lehre der alten Stoa, der er im wesentlichen folgt, hervorgehoben und seinerseits individuell vorzüglich nach der pädagogischen Seite hin ausgestaltet hat. Denn in der Betonung des praktischen Bedürfnisses, dem die Philosophie genügen soll, nähert er sich — nicht dem Epikureismus, der selbst Seneca willkommen ist, wenn er beherzigenswerte Aussprüche bietet, sonderm dem Kynismus, dem seine „Diatriben" ein eigenes Kapitel widmen[85]. Der Kyniker erscheint dort als der Aufklärer der Menschen über Güter und Übel, als ihr Beaufsichtiger und als der furchtlose Prediger, der ihre Irrtümer geißelt; er ist ein Gottesgesandter, und wer eine solche Mission auf sich nimmt, muß sich seiner Aufgabe und ihrer Bedingungen voll bewußt sein. Indes auch dies liegt ja nur in der Linie des Stoikers, der durch seine Tat seine Überzeugung vom Wert und Unwert der Dinge bekunden und ein leuchtendes Vorbild des wahren Freien sein soll, und von der kynischen Verachtung alles eigentlich Wissenschaftlichen hält sich Epikuros durchaus fern.

Denn — und dies ist die Hauptsache — schließlich ist seine Philosophie „vor allem eine Philosophie der Freiheit; er schwelgt förmlich in dem Gedanken der Selbstherrlichkeit des Geistes und des vernünftigen Willens"[86]; daß „von allem, was ist, das eine in unserer Gewalt (eph' hemín) steht, das andere nicht"[87], muß ihm daher als vorzüglich für seine praktische Lehre grundlegend erscheinen.Nun stehen in unserer Gewalt nach ihm unser Wille, unser Meinen und Vorstellen von den Dingen und der Gebrauch, den wir von unseren Vorstellungen machen, das Streben, Dinge zu erreichen und zu vermeiden. Nicht in unserer Gewalt stehen dagegen unser Leib und Besitz, unsere menschliche Umgebung und was sonst als ein Äußeres unserem Wollen und Vorstellen gegenübertritt. Nur was in unserer Gewalt steht, ist aber nun frei und uns zugehörig, alles andere gebunden und von fremden Faktoren abhängig; und daraus folgt alles übrige: Nur wer dies beherzigt, erspart sich die seelischen Schmerzen, die mit dem Nichterreichen des Erstrebten verbunden sind, nur er ist unabhängig vom Schicksal und von aller fremden Gewalt, ganz auf sich selbst gestellt und bleibt von jeder Beeinträchtigung seiner Glückseligkeit verschont. Er wird nur im Willen und im Gebrauch seiner Vorstellungen, nicht aber im Äußeren den Unterschied von Gut und Schlecht, von Nützlich und Schädlich erkennen; er vermag (worauf ja die gesamte stoische Ethik das Hauptgewicht legt) freiwillig sich der Weltordnung und jeder Wendung der Dinge zu fügen, da nichts von dem, was geschieht, von ihm als Unglück empfunden wird. Alles, auch das

Digitized by Google

nach gewöhnlicher Ansicht Schlimme, wird er als Gelegenheit zur Betätigung und Übung seines sittlichen Willens willkommen heißen, in Seelenstärke des Ertragens und Entsagens, wie denn endlich Epiktetos auch die Grundregel für dies Verhalten in die Worte zusammenfaßt: „Ertrage und entsage (anéchu kai apéchu)!"[88]

Die Lehre des Epiktetos kennen wir aus dem, was uns von seinen „Vorträgen (diatribái)" dank der Niederschrift seines Schülers Arrianos und in Form des epiktetischen „Handbüchleins (encheirídion)", eines aus jenen eingehenderen Erörterungen ausgezogenen kurzen moralischen Katechismus sowie einiger Fragmente erhalten ist. Ein ähnliches, nach Pflichtenkreisen geordnetes populäres Moralbuch hat Hierokles, der schon[89*] erwähnte Verfasser der „Ethischen Elementarlehre", geboten.

Auch L. Annäus Cornutus (Kornutos, unter Nero) mit seinem stoisch-allegorischen Volkskatechismus mag hierher gezogen werden, da sich darin Stellen finden wie die folgenden: „Hermes wird auch der Götterherold genannt, und sie sagen, er melde das, was von jenen kommt, den Menschen, Herold (kéryx), weil er durch die Stimme das gemäß dem Logos Bezeichnete dem Gehör mitteilt, Bote (ángelos) aber, weil wir den Willen der Götter kennen lernen aus den uns gemäß dem Logos eingegebenen Erkenntnissen." „Denn nicht zum Bösen und zum Schaden, sondern vielmehr zum Erhalten (sózein) ist der Logos geworden, weshalb sie ihm auch die Hygieia, die Gesundheitsgöttin, zugesellt haben." Freilich liegt aber hier schon sichtlich Verquickung mit der Mittlerlehre des ausgehenden Heidentums[90*] vor.

Endlich besitzen wir von Marcus Aurelius Antoninus (121—180 n. Chr.), dem Stoiker auf dem römischen Kaiserthrone und letzten Hauptvertreter der Schule, „Selbstbetrachtungen", die in aphoristischer Form uns das stoische Bekenntnis in seiner edelsten, das Leben erhebenden und verklärenden Gestalt nahe bringen.[91]

Mit Seneca hat er gemein, daß er sich nicht in dem Maße an das altstoische Dogma bindet wie Epiktetos. Aber während jener sich in der Psychologie stark von Poseidonios beeinflußt zeigt, sucht *er* überhaupt den stoischen Materialismus, der auch das Geistige doch immer noch materiell faßt, zu durchbrechen, indem er den nus über die Seele, das materiell gedachte Lebensprinzip, hinaushebt. Er setzt drei Bestandteile des Menschen an: Körper (sóma), Seele (psyché, das materielle pneumátion) und nus[92], deren letzterer aus dem „Vernünftigen (noerón)" des Weltalls stammt, wie alle Geister Ausfluß der Gottheit sind. Der dáimon, den Zeus jedem einzelnen zum Führer gegeben hat, ist der nus, ein „Abriß (apóspasma)" des Zeus selbst, und dieser ist von den vier Elementarstoffen als der Materie ausdrücklich geschieden; mit der altstoischen Lehre von der psyché als „apóspasma des Gottes"[93] kommt dies also nicht überein. Daher sind auch die Seelenfunktionen anders verteilt: dem Körper kommen die Wahrnehmungen, der psyché die Triebe, dem nus die „Grundsätze" zu[94]; auch das hegemonikón faßt M. Aurelius in der Regel so, daß er es auf den nus einschränkt und daher den Tieren abspricht. Im ganzen also ein Gedankengang, der schon in der aristotelischen Unterscheidung des „unsterblichen" Seelenteiles von dem

Digitized by Google

sterblichen[95*] vorgebildet ist und auch mit der mittelstoischen Psychologie des Panaitios und Poseidonios[96*] nicht mehr stimmt.

Auf die Ethik des M. Aurelius hat dies aber doch nicht so gewirkt, daß er nicht im Sinne des Epiktetos hätte ausführen können, nur der nus sei in vollem Maße unser Eigentum, Körper und Seele dagegen gehörten nur insofern uns, als uns die Sorge um sie obliege; Frieden und Ruhe des Lebens vermöchte also doch nur die Unabhängigkeit von diesen unserem Willen nicht untergebenen Teilen unseres Seins herbeizuführen. Auch mit Bezug auf die enge Verbindung von Philosophie und religiösem Gefühl und das, was daraus für die Individual- und Sozialethik folgt, ist M. Aurelius mit Epiktetos und Seneca im wesentlichen einig.

Nur *ein* Gedanke bedarf noch der Erwähnung, der neben alledem die Grundstimmung der „Selbstbetrachtungen" ausmacht: die stetige Vergegenwärtigung des unaufhörlichen Flusses der Dinge und der Unbeständigkeit alles Daseins[97]. Nichts, meint M. Aurelius, liebt die Allnatur so, wie das Seiende zu verändern und Neues gleicher Art hervorzubringen, und auch daraus ergibt sich die Wertlosigkeit aller äußeren Objekte. Aber freilich: das Subjekt ist nicht minder veränderlich. Kurz ist seine Dauer von der Geburt bis zum Tode, unendlich lang die Zeit vorher und nachher, und dies legt die Frage nach der Fortdauer der Seele nach dem körperlichen Tode nahe. Um so näher als ja diese Auflösung nur eine Befreiung der Seele aus der „Einschließung in ein Gefäß"[98] ist. Möglich ist nun, daß die Seele durch die periodisch eintretende Weltverbrennung (wie sie schon die alte Stoa lehrt) oder durch den ständigen Wechsel der Dinge in den Weltlogos wieder aufgenommen wird, aus dem sie einst entlassen wurde; jedenfalls ist ihr Fortbestand von kurzer Dauer. Wie sollte es anders sein, da die materielle Seele im Luftraum doch nicht neben allen andern ihm von Ewigkeit her zufließenden Seelen auf die Dauer Raum finden könnte? Ist sie also im Jenseits glücklich, so ist sie es doch nicht ewig, und die Diesseitsmoral tritt auch bei M. Aurelius in ihr Recht.

FÜNFTES KAPITEL

Ausgang des Heidentums

Die Wirkung der Stoa kann nicht weitreichend und tiefgehend genug vorgestellt werden. In der Zeit ihrer jüngsten Vertreter beherrscht sie die Höhen und Tiefen des Lebens: nach dem freigelassenen Sklaven wird ein Kaiser der namhafteste Künder ihrer Lehren. Stoische Gedanken gehen in die allgemeine Bildung über. Weder die Neupythagoreer noch die Neuplatoniker noch die Kyniker, weder die Dichter noch die Historiker noch die Geographen, von den Grammatikern und Rhetorikern zu geschweigen, nicht einmal die Gegner wie Plutarchos, Galenos und Favorinus können sich ihren Einflüssen ganz entziehen. Das Christentum ist ihnen in hohem Grade

Digitized by Google

ausgesetzt, nachdem schon vorher die jüdisch-alexandrinische Richtung, namentlich Philon, sie erfahren hat und auch die „römische Aufklärung" wesentlich durch die Mittelstoa bestimmt worden ist. Auf die weitere stoische Wirkung in Mittelalter und Neuzeit, vor allem durch die Naturrechtslehre, braucht hier vollends nur hingewiesen zu werden.

Trotzdem würde man sichtlich in die Irre gehen, wenn man die philosophische, insbesondere ethische Entwicklung der Zeit etwa von der mittleren Stoa an ganz unter dem Gesichtspunkte stoischer Weiterwirkung betrachten wollte. Der Charakter dieser Zeit bis hin zum Neuplatonismus ist vielmehr richtigerweise durch die Namen

1. EKLEKTIZISMUS UND SYNKRETISMUS

bezeichnet, wobei der erstere mehr auf die Auswahl zu vereinigender Elemente aus verschiedenen Systemen, der letztere mehr auf das Bestreben zielt, sie zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen. Rückblick auf Autoritäten, der mit Neuherausgabe, Ordnung, Kommentierung der älteren, zumal der Werke der Schulgründer und gelegentlicher orthodoxer Erneuerung ihrer Lehren Hand in Hand geht[99*], ist das Erste; dazu kommt die Berücksichtigung griechischer und fremder, besonders orientalischer und ägyptischer, religiöser Tradition, deren Offenbarungen die unzulänglich scheinende verstandesmäßige Erkenntnis stützen sollen. Die teils nüchtern-wissenschaftliche, teils religiös-mystisch-sehnsuchtsvolle Stimmung jener Epoche tritt dadurch deutlich zutage. Platonisches, Aristotelisches, Stoisches mischt sich bald in verschiedenartigster Weise auch mit orphisch-pythagoreischem, jüdischem und sonstigem orientalischen Lehrgut, bald sondern sich diese Elemente und stoßen einander ab. Es entsteht ein sehr buntes Bild, aus dem sich aber doch folgende auch ethisch wichtige Hauptzüge hervorheben.

A) Die Fortbildung der alten Schulen

An erster Stelle steht hier, abgesehen von der Fortsetzung des Kyrenaismus durch die spätesten Epikureer[1*], natürlich[2*]

a) der Kynismus,

der in der Kaiserzeit, nachdem er schon mit Bion von Borysthenes (bis etwa 250 v. Chr.) abermals zur Blüte gelangt war, kräftig wieder auflebt.

Bion ist nämlich, wenn nicht der Begründer[3], so doch der erste Hauptvertreter jener Literaturgattung, die jedenfalls zu Unrecht als „das blumige der Philosophie angelegte Hetärengewand"[4] bezeichnet worden ist, der diatribé, die aber in der Tat „nichts anderes ist als ein in die Form der Deklamation umgewandelter Dialog"[5]. Denn wird auch diese Form in der späteren Ausgestaltung der Diatribe zum nüchterneren Traktat, z. B. in den Diatriben des Epiktetos, mehr oder minder abgestreift, einiges von ihrem ursprünglichen Geist leuchtet doch immer noch durch: „Annäherung an

Digitized by Google

die Gedankenwelt und Ausdrucksweise des niederen Volkes, wirkungsvolle Parallelen und Vergleiche, derb sarkastische Polemik gegen Sitten und Anschauungen der großen Mehrheit der Menschen, Witze und Anekdoten oft ‚zynischer' Art, reichliche Verwendung geläufiger Stellen aus der klassischen Poesie, pointierter antithesenreicher Stil, Apostrophierung eines fiktiven Gegners, Personifikationen, das sind im wesentlichen die Züge, die [insbesondere] der kynisch-stoischen Diatribe ein eigentümliches, an die spätere Kapuzinerpredigt erinnerndes Gepräge verleihen"[6]. So fällt ihr denn auch nach Inhalt und Form in der späteren antiken Literatur einschließlich der christlichen Patristik, wo sie als Mahnpredigt auftritt, eine außerordentlich bedeutsame Rolle zu. Bion selbst aber, der außer zum Kynismus auch noch rege Beziehungen zur Akademie, zu dem Kyrenaiker Theodoros und dem Peripatetiker Theophrastos hat, verwendet sie namentlich zur Verbreitung jenes *„hedonischen Kynismus"*, der, durch Krates' und Monimos'[7*] Scherzliteratur vorbereitet, in der Folgezeit platzgreift: Wie gut und bequem es der einfach lebende Kyniker habe, wird jetzt im Gegensatz zu dem pónos-Ideal der alten Kynik[8*] vor allem betont; Diogenes würde danach sich nicht mehr zur Sommerszeit in glühendem Sande wälzen, im Winter beschneite Statuen umfassen, sondern im Winter das milde Athen, im Sommer das kühlere Korinth aufsuchen und so dem seine Residenz nach Jahreszeiten wechselnden Perserkönige nichts nachgeben. Auch zur ethischen Charakteristik im Sinne des Theophrastos hat aber Bion beigetragen, und Teles (um 240 v. Chr.) ist ihm darin wie in der Diatribe über Moralfragen des gemeinen Lebens, über Schein und Sein, über Armut und Reichtum, Verbannung und heimisches Leben usw. durchaus gefolgt. Nennen wir aber noch den Satiriker Menippos von Gadara, der die Züge des „ernsthaften Spaßmachers (spudogéloios)" erst recht zeigt, und die Meliamben des wenig späteren Kerkidas von Megalopolis, die u. a. die Ungerechtigkeit der Güterverteilung angesichts der herkömmlichen Anschauung vom Walten der himmlischen Götter freigeistig behandeln, so ist damit so ziemlich alles berührt, was von der Kynik bis etwa 200 v. Chr. hier in Betracht kommt.

Denn alles andere fällt eben schon in die Kaiserzeit und zeigt darum auch schon den vorerwähnten Charakter: Das Rückblicksinteresse erscheint in den *„Kynikerbriefen"*, den ersten nachchristlichen „pseudepigraphen" d. h. mit falschem Verfassernamen (Diogenes, Krates, Menippos, Antisthenes usw.) überschriebenen Briefen, an denen nur die Preisgabe des von Antisthenes mittelst einer künstlichen Homerausdeutung aufrecht erhaltenen Odysseusideals interessiert. Eine Erneuerung des altkynischen Radikalismus erfolgt durch Demetrios, einen Zeitgenossen Senecas, dessen religiös gewendete Ergebung in den Weltlauf an Epiktetos erinnert. Dion Chrysostomos (von 40 n. Chr. an) ist ganz rückschauender kynischer Prediger, nähert sich aber mindestens in seinen späteren Diatriben, populärethischen Dialogen und Ansprachen (dialéxeis) stark der Stoa in ihrer poseidonischen

Digitized by Google

Form. Seiner Frömmigkeit halten Widerpart die freigeistigen Vertreter des alten Kynismus Oinomaos von Gadara und Demonax aus Kypros (beide im 2. Jh. n. Chr.), ersterer in schrofferer, letzterer in milderer, menschenfreundlicherer Weise. Peregrinos Proteus (bis 165 n. Chr.) vereinigt mit einer starken Neigung zum Religiös-Schwärmerischen und Mystischen, die ihn bis zur Selbstverbrennung auf dem Scheiterhaufen treibt, ein schroffes Hervorkehren des kynischen Polterns und Scheltens und der Opposition gegen alles in Staat und Sitte Gegebene, das ihn aber auch das ernste, sittlich fördernde Element des Kynismus nicht hintansetzen läßt. Freilich fehlt es auch an *kynischen Scheinphilosophen* nicht, die ohne jede philosophische Überzeugung den Kynismus einfach als Vorwand zu einem von Zucht und Sitte möglichst abstechenden, rohen und schamlosen Gebaren benutzen; Lukianos (125—180 n. Chr.) hat uns, seiner satirischen Absicht entsprechend, deren zur Genüge geschildert.

Eine kaum geringere Mannigfaltigkeit bietet uns

b) der mittlere Platonismus

durch seine Verknüpfung fremder Schulmeinungen mit altakademischem Lehrgute seit Eudoros von Alexandreia (um 25 v. Chr.) dar.

Auch hier hatte schon Antiochos von Askalon[9*] behauptet, Akademie, Peripatos und Stoa seien in allen Grundlehren einig, wozu man sich allerdings[10] gegenwärtig halten muß, daß die Stoiker behaupteten, Platon stimme mit *ihnen* überein, während Antiochos meint, Zenon sei von Platon ohne Grund abgefallen und habe nur die Worte verändert, weshalb denn auch Antiochos niemals zur Stoa übertrat, sondern bei der Akademie blieb[11*]. Der darauf folgende mittelplatonische Eklektizismus schließt nur den Epikureismus aus. Besonders stark ist der Einfluß der peripatetischen und neupythagoreischen Lehren, ersterer in der Logik, letzterer, indem die Spannung des Gegensatzes zwischen Gott und Welt, die Annahme von Mittelwesen zwischen Gott und Welt, der Offenbarungsglaube und die religiöse Mystik nebst der Betonung des Mathematischen daraus entlehnt wird. Daneben fehlen aber auch orthodoxe, den Unterschied der platonischen von der peripatetischen und stoischen Philosophie festhaltende Bestrebungen nicht, wie denn die Telosformel „möglichste Verähnlichung mit Gott" sichtlich auf den platonischen „Theaitetos" zurückgeht.

Im einzelnen ist hier zuvörderst Eudoros von Alexandreia zu nennen, der die Ethik, wohl nach stoischem Vorgang[12*], in einen theoretischen, hormetischen und praktischen Teil sondert, deren erster es mit der Wertprüfung des zu wählenden Dinges zu tun hat, während sich der zweite und dritte auf den durch den Wert erzeugten Trieb (hormé) sowie auf das diesem Triebe entsprechende Handeln bezieht. Als Telos stellt schon er nach Platon und, wie er sagt, bereits Pythagoras und Sokrates die „möglichste Verähnlichung mit Gott hin", und die Formel bleibt dem religiösen Sinne der Zeit entsprechend dauernd in Geltung. Was aber die Gottheit selbst be-

Digitized by Google

trifft, so läßt er in platonisierend-neupythagoreischer Weise[13*] die Pythagoreer ein doppeltes „Eines (hén)" unterscheiden: das eine, zugleich die oberste Gottheit, den letzten Grund alles Seienden, und daraus hervorgehend ein zweites „Eines", die monás sowie die „unbegrenzte Zweiheit (aóristos dyás)"; womit sich dann weitere, an der pythagoreischen Gegensatztafel orientierte Bezeichnungen dieser Prinzipien verbinden. — Ganz ähnlich verfährt auch Thrasyllos, der sich als Hofastraloge des Kaisers Tiberius hauptsächlich in die neupythagoreische Mystik vertieft. Entschieden das vollständigste und farbenreichste Gemälde eines Platonikers dieser Epoche erhalten wir aber durch Plutarchos von Chaironeia (etwa 45—125 n. Chr.), der als Mensch und als Schriftsteller zu dem sympathischsten Erscheinungen des Altertums gehört. „Dieselbe sonnig-heitere, menschenfreundliche und fromme Stimmung, die sein Verhältnis zu Familie und Freunden, zur Heimatgemeinde und zum delphischen Gotte durchzieht, bildet auch einen Hauptreiz seiner überaus zahlreichen [sich auf politische, Literatur-, Musikgeschichte, Naturwissenschaft, Medizin usw. ebensowohl wie auf die Philosophie erstreckenden] Werke und hat neben deren positivem Inhalte dazu beigetragen, Plutarch zu einem der bei allen Nationen am meisten bewunderten und für die kulturelle Verbindung von Antike und Gegenwart wertvollsten Autoren zu machen."[14]

Diese seine Eigenart hindert ihn aber keineswegs, sich auch in heftigen Streitschriften gegen die Stoiker und Epikureer, besonders gegen Chrysippos, zu wenden, und eine nicht unbeträchtliche Schriftengruppe des zweiten, vorzüglich als Moralia bezeichneten Hauptteiles des plutarchischen Gesamtwerkes[15*] enthält solche Polemik: „Über die stoischen Widersprüche", „Daß man nicht einmal angenehm leben kann, wenn man sich nach Epikuros richtet", usw. Doch der Hauptwert ruht entschieden in seinen vielen Abhandlungen nicht nur über Platon sondern auch allgemein über Kosmologie, Psychologie, Ethik und Religion, in denen sich sein Standpunkt als ein weitgehender Eklektizismus mit Vorwalten des Platonischen herausstellt: Poseidonios, ja sogar die von ihm bekämpften Altstoiker haben an seinen Lehrmeinungen erheblichen Anteil, peripatetische, namentlich aber pythagoreisch-mystische Elemente treten hinzu. Selbst die Skepsis ist auf ihn nicht ohne Einfluß geblieben, indem er, der menschlichen Wahrheitserkundung mißtrauend, großes Gewicht auf die göttliche Offenbarung in Vorzeichen, Orakeln u. dgl. legt. Was sich unter all diesen Voraussetzungen unter Hinzukommen sogar noch orientalisch-ägyptischer Weisheit und der Anschauungen der griechischen Volksreligion ergibt, ist etwa Folgendes.

In der Metaphysik und Theologie nimmt Plutarchos zwei Urgründe an, einen guten und einen bösen, ohne diese aber mit Gottheit oder Idee und Materie gleichzusetzen. Vielmehr ist ihm die Materie völlig eigenschafts- und kraftlos, obzwar sie von sich aus ein Streben nach dem Guten hat. Gutes und Böses ist in ihr so vermischt, und über ihr steht die Gottheit als das alleinig rein Gute. Als solches kann sie aber auch keine direkte Be-

Digitized by Google

rührung mit der Welt haben. Sie gewinnt sie nur durch die aus ihr ausströmende Weltseele und die Dämonen, die für Plutarchos das eigentliche Band zwischen Götter- und Menschenwelt bilden, die schützend und züchtigend eingreifen ins menschliche Leben und damit das Werkzeug sind jener göttlichen Vorsehung, die auch er, allerdings unter Abweisung des stoischen Fatalismus, durchaus anerkennt. Ein Logos und eine prónoia wirken ihm also mit den ihnen untergeordneten Kräften überall in der Welt, und Hellenen und Barbaren unterscheiden sich nur insofern, als sie diese Kräfte je verschieden benennen; der religiöse Synkretismus, der ja schon dem früheren Griechentum nicht fremd war, ist hier mit vollen Segeln eingezogen; die allegorische Mythenauslegung vereinigt sich mit ihm, indem er in den Kulten und Mythen allenthalben philosophische Gedanken ausgedrückt findet.

Auch die Kosmologie folgt dem: zwei Weltzustände wechseln miteinander ab, in denen[16*] bald die Vernunft der Weltseele sich abstumpft und einschläft, bald sich wieder aufrichtet und zur Gottheit, die die Welt „mit dreht und mitrichtet"[17], aufblickt. Und die Psychologie bleibt nicht zurück: Die Erhebung des nus über die psyché entspricht der Hinaushebung der Gottheit über die Welt. Der nus ist nach Plutarchos „so wenig im Menschen wie ein im Spiegel sich abbildender Gegenstand im Spiegel ist"[18], und soweit die psyché besser und göttlicher ist als der Leib, so weit ist der nus besser und göttlicher als die Seele. Als der dáimon der Seele tritt er auch hier wie schon im „Timaios"[19] hervor; außerhalb der Seele ist er im Gegensatz zu der im Leib eingeschlossenen psyché, und unter den Gestirnen sind die höheren die Dämonen der Menschen, denen man den Besitz des nus nachrühmt; die Pforte zur Astrologie ist hier offen. Anderswo[20] erscheinen allerdings auch die aus dem Leibe geschiedenen Seelen noch vor der Lösung ihrer Verbindung mit dem nus als Dämonen, jene in Plutarchs Theologie auftretenden Beaufsichtiger der Menschen, denen dann aber auch ethische Pflichten obliegen. Erfüllen sie ihre Aufgabe nämlich nicht gut, so werden sie zur Strafe wieder in menschliche Leiber verstoßen und nehmen nicht an dem Schicksal der guten Seelen teil, die, nachdem ihre Dämonenzeit um ist, in einem zweiten Tode sich in den Mond auflösen, aus dem sie gebildet sind, während der nus zur Sonne zurückkehrt: eine, wie man sieht, höchst merkwürdige Seelenwanderungs- und Unsterblichkeitslehre, die nur noch durch die übrige Eschatologie Plutarchs überboten wird: Wiedersehen lieber Verwandten und Freunde im Jenseits, trostreiche Hoffnung darauf und auf die Vergeltung guter Werke nebst Furcht vor jenseitiger Bestrafung schon hienieden, nichts fehlt in diesem durchaus an Seneca und das Christentum erinnernden Seligkeitstraum.

Ist endlich die nus-Lehre des Plutarchos offenbar abhängig vom Aristotelismus, so zeigt sich dieser Einfluß klar auch in seiner Ethik. „Über die ethische Tugend" schreibt er, die theoretische Vernunft unterscheidet er von der praktischen und weist jener die sophía, dieser die phrónesis als

Digitized by Google

Tugend zu, ganz wie Aristoteles. Das Prinzip der richtigen Mitte erkennt er an und weist von hier aus die kynisch-stoische Apathie ab ganz im Sinne der akademisch-peripatetischen Lehre von der Metriopathie. Es erscheint ihm als Widersinn, mit den Stoikern die „Übereinstimmung mit der Natur" als Telos zu verkünden, gleichzeitig aber die natürlichen Güter wie Gesundheit, Wohlbefinden usw. als adiáphora zu erklären. Aber dem stehen doch auch zahlreiche positive Berührungen mit der Stoa gegenüber: Die Ergebung in das von der Gottheit bereitete Geschick, die sich gut mit dem aus Plutarchs Theologie Erfolgenden deckt; der Kosmopolitismus und die Betonung der allgemeinen menschlichen Verwandtschaft, die ihm durch die Universalität des römischen Reiches und seine persönlichen Beziehungen zu hochstehenden Römern nahe liegen mußten; seine Billigung des Selbstmordes; — all dies stellt ihn nebst den schon erwähnten anderen Abhängigkeiten zumal von Poseidonios wieder näher zur Stoa als zum Platonismus.

Über die anderen Mittelplatoniker können wir kurz hinwegschreiten. Die Telosformel ist überall die platonisch-eudoxische: „möglichste Verähnlichung mit Gott"; nur gibt Theon von Smyrna (unter Hadrianus) entsprechend den Graden religiöser Weihen fünf Staffeln für den Werdegang des Philosophen an, deren erste die Reinigung durch Mathematik ist[21*], und Gaios (um 125 n. Chr.) leitet die Tugend nicht aus der von ihm im übrigen angenommenen stoischen oikéiosis, sondern ausdrücklich aus jener Gottverähnlichung ab. An seinem Schüler Albinos interessiert besonders, daß er der stoischen Konsequenz, man besitze entweder alle Tugenden oder keine, durch Unterscheidung vollkommener und unvollkommener Tugenden zu entgehen sucht: diese sollen im Gegensatz zu jenen die „unlösbare Verknüpfung (antakoluthía)" nicht an sich haben. Auch ist er trotz seiner wohl aus Philon von Alexandreia[22*] herübergenommenen Deutung der platonischen Ideen als Gedanken Gottes und der Vorbereitung der neuplatonischen Lehre von dem Einen und seinem Verhältnis zu nus und psyché im ganzen frei vom religiösen Mystizismus und Enthusiasmus des gleichzeitigen Neupythagoreismus. Er unterscheidet sich dadurch von Plutarchos sowie Apuleius (geb. 125 n. Chr.), der u. a. das Daimonion des Sokrates als dessen Schutzdämon deutet. Kalvisios Tauros stellt den Unterschied der platonischen und aristotelischen Lehren von den stoischen mit Polemik gegen die letzteren heraus, Favorinus ebenso, aber außerdem mit Neigung zur akademischen Skepsis. Nigrinos bewegt sich fast ganz in stoisch-kynischen Kreisen, Attikos (um 176 n. Chr.) dagegen vertritt außer Anlehnung an die stoisch-religiöse Immanenzlehre in seiner Polemik gegen Aristoteles entschieden die Reaktion gegen den seit Antiochos von Askalon in der Akademie herrschenden Eklektizismus; für die Autarkie der Tugend und die stoische Auffassung der Güterlehre tritt er energisch ein. Harpokration aus Argos ist außer durch Attikos namentlich durch den Neupythagoreer Numenios beeinflußt, dem er in der Zerspaltung des platonischen Demiurgos in zwei Gottheiten (Vater und Schöpfer) sowie in

Digitized by Google

der Auffassung der Welt als dritter Gottheit folgt; auch insofern hängt er von jenen beiden ab, als er das Eingehen der Seele in den Leib für unter allen Umständen übel hält. Kelsos (um 179 n. Chr.) führt gegen den christlichen Abstieg Gottes in die Welt die gut-schön-glückselige Transzendenz Gottes ins Feld, die durch einen solchen Abstieg ins Schlechte verändert werden müßte, was unmöglich sei. Er führt nur die unsterbliche Seele auf Gott als Schöpfer, alles andere, vor allem den Leib, auf die (platonische) Materie zurück, aus der er das Böse allein ableitet; die Vorsehung erstreckt sich ihm nur auf das Weltganze, während die Einzelfürsorge den als Mittelwesen zwischen Gott und Welt tätigen Dämonen zufällt. Insbesondere weist er die anthropozentrische Auffassung mit dem Argument ab, die gesamten Dinge seien ebensowenig um des Menschen wie um des Löwen, des Adlers oder des Delphins willen geschaffen. Maximos von Tyros endlich (um 180 n. Chr.), der rhetorisch-künstlerische Popularphilosoph, zeigt wieder wohl durch die xenokratische Dämonologie vermittelte Berührung mit Poseidonios, pflegt aber natürlich auch solche zu der kynisch-stoischen Diatribe. — Über

c) die peripatetische Schule

dieses Zeitraumes ist fast nichts zu berichten. Denn spielen im mittleren Platonismus Erklärungsschriften mit Bezug auf den Schulgründer (insbesondere Timaioskommentare unter Einfluß des uns freilich verlorenen und daher neuerdings[23] als niemals vorhanden gewesen angesehenen poseidonischen) nur eine zwar wichtige Nebenrolle, so treten diese im Peripatos namentlich seit Andronikos von Rhodos (um 70 v. Chr.) beherrschend auf. Auch der Eklektizismus ist abgesehen von platonischen und stoischen Neigungen geringer; letztere zeigen meist zugleich die Tendenz Stratons des Physikers[24]*. So bleibt denn im ganzen nur übrig Boëthos von Sidon, Andronikos' Schüler, mit seiner Auffassung der Ideen als Gattungsbegriffe und der dadurch bedingten Vorarbeit für den mittelalterlichen Nominalismus; ferner der unbekannte Verfasser der pseudoaristotelischen Schrift „*Von der Welt*" (um 100 n. Chr.), der in seiner Theologie den peripatetisch-transzendenten und den stoisch-immanenten Standpunkt zu vereinigen sucht, abermals in einer den Neuplatonismus vorbereitenden Weise: Die Lösung erfolgt in der Richtung eines dynamischen Pantheismus, also unter Einfluß des Poseidonios. Schließlich Alexandros von Aphrodisias (um 200 n. Chr.), der sich ganz auf den Standpunkt des Nominalismus stellt, indem er die Ideen weder vor noch in, sondern nur nach den Dingen, rein in unserem Denken sein läßt und außerdem eine eigentümliche nus-Lehre entwickelt: Der nus soll dreifach sein, physischer oder hylischer wegen der Potentialität, die er mit der Materie gemein hat und die ihn befähigt, alles zu werden, indem er zum Denken (nóesis) von allem wird, dem Menschen vergleichbar, der zur Aneignung einer Kunstfertigkeit imstande, aber noch nicht in deren Besitze ist; erworbener (epiktetos) nus, der die Fertigkeit

Digitized by Google

(héxis) des Denkens besitzt, den Künstlern vergleichbar, die im Besitze der Kunst diese auszuüben vermögen; tätiger (poietikós) nus, der den ersten zum zweiten entwickelt, wie bei Aristoteles „von außen" in die Seele hereintritt, aber nach Alexandros außerdem „die erste Ursache", die Gottheit selbst ist[25]; der Aphrodisier entscheidet sich darum auch im Gegensatz zum stoischen Determinismus, wie er ihn versteht, für die indeterministische Freiheit des menschlichen Willens.

In dieser Fortbildung der kynischen, platonischen und peripatetischen Schule — dem Neupythagoreismus gebührt ebenso wie dem Neuplatonismus eine Sonderstellung[26*] — zeigt sich immerhin noch eine gewisse, durch ihren je verschiedenen philosophischen Grundton gegebene Eigenart. Dagegen läßt

B) die römische Aufklärung

jede solche philosophische Eigenart vermissen[27*]. Man müßte denn den Eklektizismus selbst und zwar in Gestalt der „Auswahl unter dem Gesichtspunkte, daß die Wahrheit in einer allen mit Evidenz einleuchtenden, praktisch verwertbaren Überzeugung des ‚gesunden Menschenverstandes' gefunden werden müsse"[28], dafür gelten lassen. Denn tut man dies, dann kommt man freilich auf „das, was den Römern stets und zumal in dieser Zeit hauptsächlich am Herzen lag, nämlich eine praktische Philosophie unter Hintansetzung aller der Fragen, die mehr den Philosphen von Fach interessieren"[29], also der theoretischen Probleme.

Genau in dieser Richtung verläuft aber nun die „römische Aufklärung" von der Zeit des jüngeren Scipio (185—129 v. Chr.) an. Nur ungern sehen es die strengen Altrömer, Cato der ältere (234—149 v. Chr.) voran, daß mit der engeren Beziehung, in die Rom seit dem zweiten punischen Kriege zum hellenistischen Osten getreten war, auch die griechische Philosophie in der Hauptstadt des Reiches ihren Einzug hält. Wiederholt, noch im Jahre 161, suchen sie deren nach ihrer Ansicht der römischen Religion und Moral schädlichen Einfluß durch Ausweisung der Philosophen aus Rom zu begegnen. Aber die Zeit schreitet hauptsächlich unter Mithilfe derer um Scipio über sie hinweg. Scipio selbst, Q. Fabius Maximus, C. Lälius, C. Lucilius, Q. Mucius Scävola, um nur die Bedeutendsten aus diesem Kreise zu nennen, sie arbeiten an der Moral und Religion ihres Volkes eben gemäß den Lehren jener Philosophen, und Panaitios unterstützt sie dabei aufs kräftigste, ja bricht dem philosophischen Denken des Römertums geradezu die Bahn.

Freilich hätte er dies nicht gekonnt, wenn ihm nicht das Römertum selbst mit Bezug auf die Frage, die es durch die Philosophie beantwortet wissen wollte, entgegengekommen wäre: durch seine bisherige Religion und Ethik. Indem nämlich die erstere als Begriffsreligion, die jeden Naturvorgang und jeden menschlichen Tätigkeitstypus als einen besonderen Gott dachte, keine Schwierigkeit darin fand, auch einen Begriff zugleich mit seinen Unterabteilungen als verschiedene Götter zu denken[30*], konnte ihr die Stoa mit

Digitized by Google

ihrer Zurückführung der Volksreligion auf die Natur und ihre Kräfte leicht beikommen. Und die Ethik? War sie nicht in ihrer stoischen Gestalt wohl geeignet, denen zu dienen, die gegenüber dem Treiben des lungernden Pöbels und dem schamlosen Individualismus der aristokratisch-plutokratischen Oligarchie mit ihrem widerlichen Luxus die Gültigkeit einer allgemeinen, zugleich das altrömische Staatswohlprinzip wiederherstellenden ethischen Norm wünschten?

So schließen sich denn auch Scipio und Lälius unbedingt an Panaitios an, der ihnen die stoische Lehre in einer der altrömischen Sittenstrenge völlig entsprechenden und zugleich der römischen Weltherrschaft Rechnung tragenden Form bot. Sie sowie Q. Mucius Scävola und besonders der jüngere Älius Tubero leben auch möglichst einfach bis zur Frugalität. C. Lucilius (180—103 v. Chr.) bringt es durch seine Popularität dahin, daß die neuen Ideen in satirisch-dichterischer Gestalt in die weitesten Kreise dringen: Epikuros befehdend, auch die Auswüchse der Stoa nicht gutheißend, tritt er doch für die letztere, wie aus einem uns noch erhaltenen ethischen Fragment hervorgeht, in allem wesentlichen, und zwar wiederum für die Lehre des Panaitios, durchaus ein. Vor allem aber lehrt Q. Mucius Scävola der Jüngere, ein Neffe des anderen Scävola, trotz seiner Würde als Pontifex maximus unumwunden nach Panaitios, es gebe eine dreifache Theologie, eine der Dichter, der Staatsmänner und der Philosophen, und nur die letzte sei wahr, die ersteren dagegen seien bloß ein Notbehelf für das Volk, dem vieles von der Philosophenlehre zu wissen nicht fromme. Und ähnlich hält sich der didaktische Dichter Valerius Soranus zum stoischen Pantheismus. —

Eine zweite Periode der römischen Aufklärung beginnt, indem neben der Lehre des Panaitios die seiner Schüler und des von ihm beeinflußten Antiochos von Askalon Raum gewinnt. Denn hatte Panaitios[31*] zwar schon die stoische Apathie preisgegeben, aber doch noch die Autarkie der Tugend zur Glückseligkeit festgehalten, so huldigt Antiochos nicht nur der Metriopathie, sondern lehrt in schon akademischer Weise[32*] auch, daß die Tugend an sich zwar ein glückliches, aber nicht das glücklichste Leben erwirke. M. Terentius Varro (116—27 v. Chr.) schließt sich ihm darin an, verbindet aber damit an Panaitios und Poseidonios orientierte religiöse Thesen und Hinneigung zur pythagoreischen Mystik.

Vor allem kommt hier in Betracht die bereits von G. Mucius Scävola dem Jüngeren vertretene *Lehre von den drei Religionen* in der genaueren Ausführung, die der Dichter sei als auf Erfindung beruhend und vieles der Götter Unwürdiges enthaltend gänzlich zu verwerfen oder höchstens auf dem Theater zu dulden; die der Staatsmänner stelle ein politisches Institut dar, das sich zum Staate verhalte wie das Gemälde zum Maler; die philosophische, und zwar in Gestalt des stoischen Platonismus gemäß Poseidonios' Timaioskommentar, führe allein zur Wahrheit, sei aber für das ungebildete Volk in vielem doch schädlich, so daß man gegen die Volksreligion in gewissen Grenzen Toleranz üben müsse.

P. Nigidius Figulus, dem wir beim Neupythagoreismus wiederbegegnen werden, findet Nachfolger in dem stoisierenden und pythagoreisierenden Q. Sextius (von 70 v. Chr. an) und seiner Schule, den „*Sextiern*", der auch

Digitized by Google

Sotion, der Lehrer des Seneca, angehört. M. Tullius Cicero (106—43 v. Chr.) schließt den Kreis dieser nicht sowohl Philosophen als Aufklärungsschriftsteller[33*].

Denn nur als solcher und nicht als irgendwie selbständiger philosophischer Denker ist dieser außer Potamon von Alexandreia mit seiner „eklektischen Sekte"[34] typischeste Eklektiker zu werten trotz der ungeheuren historischen Wirkung, die er als Vermittler aller möglichen griechisch-philosophischen Gedanken in römischem Gewande auf die ganze Folgezeit bis weit in die Neuzeit hinein ausgeübt hat[35]. In der Erkenntnistheorie und Physik akademischer Skeptiker, daneben aber, wenn es ihm gut scheint, auf Autoritäten und „die Übereinstimmung der Völker (consensus gentium)" hin[36] Dogmatiker[37*], trägt er dieses Doppelgesicht auch in der Ethik zur Schau. Bald lehnt er sich an Antiochos an und kämpft gegen die alte Stoa, bald wieder vertritt er deren Lehren, besonders was die Autarkie der Tugend betrifft[38]. Einzig dem Epikureismus tritt er mit Bestimmtheit entgegen. Daß er die in der späteren, vor allem in der christlichen Philosophie so einflußreiche Lehre von dem angeborenen Wissen zuerst völlig deutlich vertreten habe, ist ihm jedenfalls mit Unrecht zugeschrieben worden; die Stoa ist hier mit ihren „eingepflanzten Vorbegriffen" vorangegangen[39*]. Eigentümlich ist seiner ganzen in Pflichten- und Güterlehre zerfallenden Ethik wohl nur der Begriff des „Ehrenvollen (honestum)", den er[40] an die Stelle des griechischen „Schönen (kalón)" im Sinne des sittlich Guten setzt. Aber auch darin wird man, da eine wissenschaftliche Begründung dafür fehlt, kaum mehr als ein Zugeständnis an den für Ruhm besonders empfänglichen römischen Volksgeist erblicken dürfen. Sein Glaube endlich, daß, fiele die Religion weg, Treue und Gerechtigkeit sowie alles menschliche Gemeinleben dem Untergange geweiht wären, mußte ihn zusamt seiner Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele abermals insbesondere dem Christentum ebenso sympathisch machen wie sein Eintreten für das stoische Naturrecht, das er übrigens mit der damaligen römischen Juristenwelt bis hin zu den Justinianischen Pandekten gemein hat: Das altrömische Sakralrecht tritt seit P. Mucius Scävola, dem Vater des jüngeren Q. Mucius Scävola, zugunsten des Zivilrechts zurück, und dieses gestaltet sich unter wesentlichem Einfluß des Panaitios so aus, daß das Naturrecht teils mit dem Völkerrecht als dem Recht der menschlichen Gemeinschaft (societas humana) gleichgesetzt, teils (von Ulpianus, seit 170 n. Chr.) sogar auf die Tiere ausgedehnt wird.

Nur nebenher seien hier noch die exakten Wissenschaften, namentlich Grammatik, Mathematik und Astronomie erwähnt, sowie die *Dichtkunst*, soweit sie stoisch beeinflußt ist: Vergilius dichtet seine Äneis unter dem Gesichtspunkt, daß die Vorsehung den Weltlauf lenkt und in ewigen Kreisen immer wieder das Glück des goldenen Zeitalters heraufführt, zuletzt in Augustus' Tagen; Ovidius vertritt die nämliche Ansicht in den „Metamorphosen"; Horatius preist den Naturzustand des Menschen; alle lehnen sie sich dabei mehr oder minder an Poseidonios an.

Fällt also auch hier wie überhaupt in der römischen Aufklärung der

Digitized by Google

Hauptanteil des Einflusses der Stoa und zwar der Mittelstoa zu, so ist außerdem die Wirkung nicht gering, welcher von ihr aus

C) der Neupythagoreismus

ausgesetzt war[41*]. Im vierten Jahrhundert v. Chr. als Philosophenschule erloschen und[42*] nur in den orphisch-pythagoreischen Mysterien fortlebend, kommt der Pythagoreismus als Lehre erst im letzten Jahrhundert v. Chr. wieder auf, aber in so wesentlich veränderter Gestalt, daß man von einer Fortbildung der alten Lehre nicht mehr in demselben Sinne reden kann wie beim Kynismus, mittleren Platonismus und Peripatos.

Während nämlich dort bei aller Eklektik doch der Grundton der Schulen im allgemeinen gewahrt bleibt, ist schon bei Alexandros Polyhistor (um 82 v. Chr.) Platonisches und Stoisches mit Altpythagoreischem derart gemischt, daß das Stoische beiweitem überwiegt. In den *Fälschungen neuer Traktate auf altpythagoreische Namen*, z. B. dem „Goldenen Gedicht" und der Schrift des angeblichen Lukaners Okellos „Über die ganze Natur" mischt sich Platonisches, Peripatetisches und Stoisches mit verhältnismäßig wenigen altpythagoreischen Gedanken. Moderatos aus Gades (im 1. Jh. n. Chr.) deutet die pythagoreischen Zahlen als bloße Zeichen für die höchsten sonst schwer zu erfassenden und auszudrückenden metaphysischen Wahrheiten, entkleidet sie also ihres eigenen metaphysischen Charakters. Nikomachos aus Gerasa (um 140 n. Chr.) reduziert sie, ähnlich wie bereits der mittlere Platoniker Albinos[43*] die platonischen Ideen, auf Gedanken Gottes, indem er ihre Präexistenz vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers lehrt, und bildet außerdem die Zahlensymbolik in recht abstruser Weise aus[44*]. Am meisten scheint noch P. Nigidius Figulus (bis 45 v. Chr.)[45] zufolge seiner Gelehrsamkeit einer wirklichen Erneuerung des Altpythagoreismus geneigt gewesen zu sein, wenigstens was die Mystik betrifft[46*]. In Apollonios von Tyana, dem unter Nero und Domitianus lebenden Wundermann, Zauberer, Theosophen und prophetischen Wanderprediger haben wir alles eher zu erkennen als einen philosophischen Fortsetzer der altpythagoreischen Lehre, wenn auch seine Unterscheidung des ersten Gottes und der übrigen Götter in der Gegenüberstellung wurzeln mag, die Philolaos der göttlichen Siebenzahl und den andern göttlichen Zahlen hat angedeihen lassen[47*]. Die Folgerungen, die er daraus zieht, sind doch wieder nichts weniger als altpythagoreisch: dem ersten, von allen andern abgetrennten Gotte darf man nicht opfern, ihm kein Feuer anzünden und ihn mit keinem der sinnlichen Sphäre entnommenen Namen belegen, denn er bedarf nichts, und alle aus Erde und Luft stammenden Pflanzen und Tiere sind unrein. Man soll mit ihm, da lógos erstens Gedanke, zweitens Rede ist, nur durch den besseren, nicht durch den Mund gehenden Logos verkehren und von dem Schönsten alles Seienden durch das Schönste im Menschen, die keines Werkzeuges (weder Sprache noch Opfer) bedürfende Vernunft, das Gute erbitten,

Digitized by Google

während den neben ihm anzuerkennenden Göttern allerdings, aber wohl nur unblutig, zu opfern ist.

Im übrigen aber zeichnet sich deutlich[48] im Neupythagoreismus einerseits eine altpythagoreisch-platonisch-peripatetisch-dualistische, an Panaitios und Antiochos von Askalon, anderseits eine altpythagoreisch-platonisch-stoisch-mystische, an Poseidonios anknüpfende Richtung ab, ohne daß sich doch eine strikte Aufteilung der beiden auf bestimmte Persönlichkeiten der Schule durchführen ließe: Wie es denn auch „im Grunde wenig ausmacht, ob sich diese [neupythagoreischen] Philosophen nach Platon oder nach Pythagoras benennen, ob sie pythagoreisierende Platoniker oder platonisierende Pythagoreer sind. Meist heben sie mit einer transzendenten, dualistischen Ontologie und metaphysischen Prinzipienlehre an, folgen dann in der Physik und Kosmologie den aristotelischen [dualistischen] oder stoischen [monistischen] Geleisen (auch in der Logik, falls sie dieselbe behandeln), kommen in der Anthropologie und Seelenlehre wieder ins platonisch-pythagoreische [dualistische] Fahrwasser und schließen mit einer transzendenten asketischen Ethik und der Verherrlichung des ‚pythagoreischen Lebens' ab"[49].

Wie dem aber auch sei, gegeben waren für die Neupythagoreer[50*] alle jene Denkschwierigkeiten, die aus einem Dualismus von Geist und Körper erwachsen, sobald die Einwirkung des geistigen auf das körperlich-materielle Prinzip begreiflich gemacht werden soll.[51] Je ausschließender der Gegensatz zwischen den beiden sich darstellt, desto weniger wird es verständlich, wieso der Geist sich mit der Materie berühren und ihren Wandel verursachen könne. Vollends unverständlich wird dies, sobald bei überschwänglicher Religiosität als innerstem Denkmotiv Gott als so rein und vollkommen und die Materie als so unrein und unvollkommen erscheint, daß sich der Gegensatz bis zur Unvereinbarkeit spannt. Ein unkörperliches Wesen als Urgrund der Welt, ein über alle Gegensätze erhabenes, jeder Denk- und aussprechbaren Beschaffenheit entbehrendes Etwas, wie soll es die ihm dennoch zugeschriebene positive Fähigkeit besitzen, eine Welt wie die uns gegebene aus der körperlichen Materie zu gestalten? Da es doch selbst sich gleich dem eleatischen Begriff des Seins[52*] aus lauter negativen Merkmalen zusammensetzt: Unbegrenztheit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unbeweglichkeit, Unteilbarkeit?

Die Neupythagoreer, soweit ihnen diese Denkschwierigkeiten zum vollen Bewußtsein kommen und sie monistisch gerichtet sind, indem sie im Grunde doch von vornherein das geistige Prinzip als das höhere annehmen, finden zum Teil keinen anderen Ausweg als den vermeintlich von Platon im „Timaios" gegangenen: Numenios von Apameia (seit etwa 150 n. Chr.) mindestens, der Platon von Pythagoros abhängen läßt und ihn einen attisch redenden Moses nennt, wie er überhaupt die Philosophie der Griechen auf die Weisheit der Orientalen zurückführt, nimmt demzufolge drei Götter an: Der erste Gott, gut an und durch sich selbst, ist reine Denktätigkeit und

Digitized by Google

Prinzip des Seienden, als „König" von aller Werktätigkeit frei; der zweite Gott ist gut durch Teilnahme an dem Wesen des ersten, er schaut auf die übersinnlichen Urbilder hin, wirkt auf die Materie und bildet so als „Werkmeister (demiurgós)" die Welt, indem er Prinzip des Werdens ist; die Welt, das Erzeugnis des Demiurgen, ist der dritte Gott.

Wird durch die Annahme des Demiurgos als *Mittelwesen*, das er bei Platon nicht war, die monistische Lösung angebahnt, die auch in den Bezeichnungen der drei Götter als „Vater, Sohn und Enkel (páppos, éngonos, apógonos)"[53] anklingt, so läuft daneben der schärfste Dualismus in der Psychologie einher: Nicht etwa zwei oder drei Seelenteile unterscheidet Numenios, sondern zwei Seelen, eine vernünftige und eine vernunftlose; und dazu stimmt es auch, daß er den Eintritt der Seele in einen Leib für alle Fälle als ein Übel erklärt, sowie den Gegensatz der guten und bösen Weltseele zusamt dem des unkörperlichen Seienden und des unkörperlichen Werdenden, worauf er ruht, von Platon übernimmt.

In der Tat ist ja auch durch die Annahme von Mittelwesen zwischen dem geistigen und dem körperlich-materiellen Prinzip der Ausweg aus dem Dualismus nur scheinbar gefunden. Gleichviel, ob die Mittelwesen in Einzahl oder Mehrzahl angenommen, ob sie als ein Gott oder mehrere oder viele Götter oder Dämonen dem „ersten" Gott selbständig gegenüberstehend gedacht oder ob sie endlich in Form von Ideen oder Idealzahlen als Gedanken jenes „ersten" göttlichen Geistes gefaßt werden: In jedem Falle wird der Dualismus auch unter der Voraussetzung, daß nur Gleiches auf Gleiches wirken könne, in sie hineingetragen. Um auf die Materie wirken zu können, müssen sie außer ihrer geistigen Seite eine materielle Seite haben, als Ideen etwa zugleich stoische Keimkräfte (lógoi spermatikói) sein. Was dadurch erreicht wird, ist nun freilich, daß sich der „erste" Gott mit ihnen nur auf ihrer geistigen Seite zu berühren braucht und dadurch in eine *rein geistige Transzendenz* von der Materie abrückt. Aber wie er dabei die einheitliche und eine Ursache alles Daseins und Geschehens sein und wie er als das vollkommene und sich selbst genügende Wesen dazu kommen soll, jene unvollkommenen halbmateriellen Mittelwesen hervorzubringen, bleibt unverstanden. Und wird auch nicht verständlich in der letzten großen Bewegung, die der hellenistische Eklektizismus und Synkretismus außer dem *Gnostizismus* und der *Hermetik* noch hervorgebracht hat, in der jüdisch-hellenistischen Philosophie, die, wie sich alsbald[54*] zeigen wird, namentlich mit Bezug auf die Mittelwesen auch unter den Quellen des Neupythagoreismus jedenfalls mit einzusetzen ist.

Der *Gnostizismus* wird besser beim Christentum[55*] mit behandelt; die *Hermetik* ist eine in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten entstandene reiche mystische Literatur, die ihren Namen dem griechischen Gott Hermes verdankt, in dem die Griechen den ägyptischen Gott Thoth, den „Großen Thoth (Hermes Trismegistos)" wiederfanden. In der durch den Poimandres-Traktat eingeleiteten, uns erhaltenen Sammlung hermetischer Schriften tritt aber das etwa ägyptischer Theologie Entlehnte gegen das griechische, großenteils auch dem Neupythagoreismus entstammende Gedankengut völlig zurück. Was sie

Digitized by Google

zusammenhält, ist das starke *theologisch-eschatologische* Interesse. Das Ziel ist überall eine *Erlösung*, die den Auserwählten durch die Erkenntnis (gnósis) Gottes zuteil wird, und darin knüpft die Hermetik ebensowohl an die ihr neben orphisch-pythagoreischen Mysteriengedanken auch orientalische Gedanken vermittelnde Mystik des Poseidonios an wie an die gnostizistischen Systeme, in denen ja ebenfalls die *Gotteserkenntnis als Heilsquelle* eine Hauptrolle spielt.[56] Auch die *Chaldäischen Orakel*, ein um 200 n. Chr. entstandenes religiöses Gedicht, in dem ein orphisch-pythagoreische, platonische und stoische Dogmen umfassender philosophischer Synkretismus die Unterlage einer *mystisch-theologischen Heilslehre* bildet, bekunden Verwandschaft mit dem Neupythagoreismus.

D) Die jüdisch-hellenistische Philosophie

Eine Verbindung griechischer philosophischer Lehren mit dem jüdischen Vorstellungskreise[57*] hat man[58] für

a) die vorphilonische Zeit

schon in der Septuaginta, der ältesten griechischen Bibelübersetzung, erblicken wollen. Aber was sich in diesem während des 3. und 2. Jh. v. Chr. entstandenen frühesten Zeugnis alexandrinisch-jüdischer Bildung an Abweichungen vom hebräischen Urtext findet: daß die sinnliche Erscheinung Gottes in der Regel beseitigt, die Reue Gottes u. dgl. gemildert, Gott in seinem Wesen mehr von der Welt entfernt wird, die Vorstellung von Vermittelndem zwischen ihm und der Welt, so von den göttlichen Kräften, Engeln, der Herrlichkeit (dóxa) Gottes, dem Messias als himmlischem Mittler ausgebildeter auftritt als dort, all dies bedeutet Keime der späteren Religionsphilosophie, aber noch nicht diese selbst.

Deutliche Einwirkungen der Stoa zeigt unter Wahrung des jüdisch-theologischen Standpunktes erst das vierte Buch der *Makkabäer* (etwa im 1. Jh. n. Chr.): Der Grundgedanke ist da die Herrschaft der Vernunft über die Triebe, und auch die vier Kardinaltugenden erscheinen in der stoischen Form: phrónesis, dikaiosyne, andréia, sophrosyne. Aber die jüdische Umbildung ist nicht zu verkennen, indem die Vernunft als „fromme Vernunft (eusebés logismós)" gedacht wird, die sich nach der Norm des göttlichen Gesetzes richtet, und auch die Affektenlehre ihre eigenen Wege geht. Anderseits weicht freilich wieder der Unsterblichkeitsglaube von dem pharisäischen Glauben an die leibliche Auferstehung ab und nähert sich dem griechischen an das ewige und selige Fortleben der frommen Seelen im — für den Juden natürlich himmlischen — Jenseits.

Sehr deutlich ist ferner der Einfluß stoischer und platonischer Lehren auf die sogenannte *„Weisheit Salomonis"*, in welcher die Form alter palästinensischer Spruchweisheit zum Preise der wahren Weisheit verwandt wird, die nur bei Gott zu finden sei und nur von Gott aus den Menschen zuteil werde. Als eine Mahnrede Salomons an seine königlichen Amtsgenossen, die heidnischen Machthaber, gedacht, hat die Schrift zunächst den Charakter einer Warnung vor der Torheit der Gottlosigkeit. Sie geht aber ins Positive insofern über, als sie die göttliche Weisheit als das höchste

Digitized by Google

aller Güter, die Quelle aller Wahrheit, Tugend und Seligkeit hinstellt und als solche fast zu einer persönlichen Hypostase (Wesenheit, Substanz) neben Gott macht. Leicht beweglich, alles beaufsichtigend, alles durchdringend wirkt die Sophía alles und regiert alles, erneuert alles. „Indem sie von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergeht, bereitet sie Freunde Gottes und Propheten zu"[59]. Sie ist das Medium, durch das Gott in der Welt wirkt, aber doch wiederum, wenn man die stoischen Formeln berücksichtigt, in denen ihr Walten in der Welt beschrieben wird, eine Art Weltgeist als die Welt durchdringende immanente Weltvernunft. So wird sie geradezu ein „vernünftiges Pneuma (pnéuma noerón)" genannt, das als Äußerung Gottes mit seinem „allmächtigen Wort (pantodynamos lógos)" übereinkommt[60]; man mag darin eine Vorbereitung der philonischen Logoslehre sehen, die ja ebenfalls aufs stärkste unter stoischem Einflusse steht. Auch hier finden sich außerdem die vier Kardinaltugenden in stoischer Form, im übrigen aber ist die Psychologie platonisch-dualistisch: Die Seele des Menschen ist präexistent; wenn sie gut ist, kommt sie in einen reinen Leib[61]; der Leib ist nur eine „irdische Hütte"[62] für den nus, den der Leib nach kurzer Zeit wieder wie ein Darlehen zurückgeben muß[63]. Es erleidet keinen Zweifel, daß der Boden der jüdischen Anschauung da vollkommen verlassen ist.

Auch in dem etwa um 100 v. Chr. entstandenen unechten *Aristeasbrief* ist die stoische Einwirkung unverkennbar, vor allem auch in der allegorisch-stoischen Deutung jüdischer Gesetzesbestimmungen. Vollends aber pflegt[64]* Aristobulos (um etwa 160 v. Chr.) geradezu als Peripatetiker bezeichnet zu werden. Sein Hauptzweck, den er mit seiner „Erläuterung der mosaischen Gesetze" verfolgte, war, zu zeigen, „daß die peripatetische Philosophie vom Gesetze Mosis und den anderen Propheten abhängig sei"[65]. Nur hätte er statt der Peripatetik ebensowohl die griechische Philosophie überhaupt nennen können. Denn er behauptet geradezu, auch Pythagoras, Sokrates, Platon hätten ihre Lehre aus Moses geschöpft, ja Homer und Hesiodos hätten nicht minder manches aus ihm entlehnt; eine Behauptung, die nachher namentlich Philon wiederholt hat. Demgemäß werden von ihm einerseits die griechischen Texte gemodelt, anderseits alttestamentliche Stellen vielfach den Anschauungen griechischer Philosophen durch allegorische Deutung angenähert: Wenn „Gott sprach und es geschah", so heißt dies nichts anderes als daß alles durch Gottes Wirkung (dynamis) geworden ist. Die Arme, Hände, Füße, das Herumwandeln Gottes werden stoisch als Naturereignisse gedeutet, die Übersinnlichkeit Gottes wird durch die Unterscheidung von psyché und nus verschärft: „Keine der sterblichen Seelen erschaut ihn, mit dem Geiste aber wird er erschaut." Das angeblich dem „Heiligen Gedicht (hierós lógos)" des Orpheus entlehnte, aber von Aristobulos umgeformte Fragment soll lehren, daß „die göttliche Kraft alles durchwaltet, das Gewordene anfängt, und Gott über allem ist"[66]. In der Deutung des Siebentagewerkes der Schöpfung bezieht er metaphorisch

Digitized by Google

das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, auf die Weisheit, durch die alles erhellt werde, und beruft sich dabei auf Peripatetiker, die die Weisheit als Fackel dargestellt hätten. In dem Nachweis, daß alle Weltordnung auf der Siebenzahl beruhe, folgt er den Pythagoreern. Die „Kenntnis der menschlichen und göttlichen Dinge" erinnert an die stoische Definition der Weisheit. Usw.; freilich, schöner und deutlicher findet er die Bezeugung der „Sprüche Salomonis", daß die Weisheit „von Jahwe als der Anfang seiner Wege, als erstes seiner Werke, vorlängst, von Ewigkeit her eingesetzt"[67] sei. Jedenfalls aber sucht er hauptsächlich zwischen stoischem Pantheismus und peripatetischer sowie jüdischer Transzendenzlehre zu vermitteln, wobei auch noch seine Theodizee bemerkenswert ist: Gott schafft nichts Böses, sondern dieses beruht auf den Kräften seines Gefolges, unter denen sich neben guten auch schlechte befinden: neben Gunst auch Haß und Krieg usw., wobei man aber weniger an hypostasierte Kräfte im Sinne der ausgebildeten jüdisch-hellenistischen Philosophie als an poetische Personifikation zu denken hat.

Schon in die Zeit Philons, wahrscheinlich aber sogar danach, ins 1. Jh. n. Chr., fällt das *Pseudophokylideische Gedicht*, muß aber hier miterwähnt werden, weil es zwar manche Berührungen mit der kynisch-stoischen Diatribe sowie Philon, aber keinerlei Zusammentreffen mit den charakteristischen Grundgedanken seiner Philosophie zeigt: Es ist eine Sammlung moralischer Weisungen in Nachahmung des Anfangs des neupythagoreischen „Goldenen Gedichtes" unter Beseitigung des für Juden unbrauchbaren heidnischen Polytheismus sowie der Heroen- und Dämonenverehrung.

Ebenso hat endlich das, was wir über die einander nahestehenden *Essener* oder Essäer und *Therapeuten* wissen, natürlich nicht die Bedeutung einer philosophischen Fortbildung der ethischen Lehre. Es handelt sich dabei um Gemeinschaften oder Sekten, die man wohl am besten als eine Art teils gemeinsam (zönobitisch), teils wenigstens halb-einsiedlerisch (eremitisch) lebender jüdischer Mönchsorden anzusehen hat.

Die Essener, zur Zeit Philons etwa 4000 an der Zahl, wohnten in besonderen Ordenshäusern in Städten und Dörfern Palästinas in vollkommen friedlicher Gütergemeinschaft, Enthaltsamkeit und Ehelosigkeit, unter Verwerfung der Tieropfer und der Fleischkost, überhaupt in größter Einfachheit und Bedürfnislosigkeit. Ackerbau ist ihre Hauptbeschäftigung, auch Gewerbe üben sie aus, nur keine Anfertigung von Kriegswerkzeug; Handel treiben sie nicht, Schätze erwerben sie nicht, Leidenschaft und Zorn verabscheuen sie. Sklaven gibt es bei ihnen nicht, aber wohl merkwürdigerweise Ordensmitglieder niederer Klasse, bis zu dem Grade, daß ihnen die Berührung mit solchen Anlaß zur körperlichen religiösen Reinigung gibt. Wie sie denn auch im übrigen wesentlich auf pharisäischem Boden stehen, das mosaische Gesetz, die Reinheitsvorschriften, den Zusammenhang mit dem Tempel (von dem sie als Verweigerer blutiger Opfer allerdings ausgeschlossen sind), die Sabbatfeier strengstens wahren und ihren Mahlzeiten

Digitized by Google

Opfercharakter geben. Soweit sie freilich nicht doch wieder nach der synkretistischen Seite hin abweichen: außer in den bereits erwähnten, an den Pythagoreismus gemahnenden Zügen durch eine Art Sonnenkult, der ebenso wie ihre Engellehre und ihre Sakramente, besonders die Waschung als Mittel, Einsicht in das Wesen des wasser-elementaren Lichtreiches zu gewinnen, nach Persien weist. Auf den (Neu-)Pythagoreismus deutet auch ihre Verwerfung des Eides nebst ihrer dualistischen Anschauung über Leib und Seele, die, ursprünglich im feinsten Äther wohnend, durch Zaubermacht der Natur in den Leib, ihr Gefängnis, herabgezogen wird, sich aber beim Tode wieder aufschwingt, als gute Seele bis jenseits des Ozeans, als böse an einen Ort der Qual. Was sonst noch in ihren sorgfältig verwahrten Geheimlehren über Engel und Natur gestanden haben mag und wohl mit die Grundlage der Kabbala gebildet hat, entzieht sich unserer Kenntnis.

Ähnlich, aber doch viel schärfer, sondern sich die Therapeuten, Männer und Frauen, die nach Philons Schrift „Über das beschauliche (theoretikós) Leben" durch die ganze Welt zerstreut, namentlich aber in Ägypten und besonders bei Alexandreia am See Mareotis in geschlossener Ansiedelung gelebt haben sollen, von ihren jüdischen Volksgenossen ab. Sie sind, nachdem sie das „Leben" kennen gelernt, den Städten mit ihrer lasterhaften „Kultur" und ihrem Luxus entflohen. Sie haben Heimat, Besitz und Familie verlassen, und wollen nun in Einsamkeit und vollendeter Einfachheit das wahre, fromme, seelengesunde Leben führen, dessen Inhalt lediglich in Versenkung in die heiligen Schriften des Alten Testaments und ihrer allegorischen Erklärung besteht. Nichts als diese heilige Arbeit wird von ihnen in dem semnéion oder monastérion[68*] geleistet, dem heiligen Gemach, in das sie sich außer in der zum Ackerbau unumgänglichen Zeit vom Morgen bis zum Abend zurückziehen. Erst nach Sonnenuntergang verlassen sie es, um zu essen und zu schlafen; doch fasten manche von ihnen vollständig drei, ja sechs Tage lang. Am siebenten Tage kommen sie aber alle zu gemeinsamer Feier zusammen, nachdem sie sich mit Öl gesalbt, und beim Gottesdienst hält dann der Älteste seinen Vortrag den in besonderer Weise, Jungfrauen und Männer durch eine Scheidewand getrennt, sittig Dasitzenden. Besonders feierlich ist der Gottesdienst an jedem 49. und 50. Tage, der durch ein kultisches Mahl, Vorträge, Wechselgesänge und Tänze dieser „wahrhaftigen Himmels- und Weltbürger" ausgezeichnet ist. Die Feier erstreckt sich dann durch die ganze Nacht (pannychís) und endet mit gemeinsamem Gebet und Rückkehr der einzelnen in ihre einsame Behausung erst um Sonnenaufgang.

b) Philon von Alexandreia

„ist ein Mann, der in den Schulen der Griechen mit allen Bildungsmitteln seiner Zeit sich gesättigt hat. Seine Sprache ist an den klassischen Schriftstellern der Griechen gebildet; namentlich ist die Einwirkung der platonischen Schriften auf Philon auch in lexikalischer und phraseologischer

Digitized by Google

Hinsicht sehr erheblich zu nennen. Die großen Dichter der Griechen: Homer, Euripides u. a. sind ihm vertraut und werden von ihm gelegentlich zitiert. Am höchsten stehen ihm die Philosophen. Platon nennt er den Großen, Parmenides, Empedokles, Zenon, Kleanthes sind ihm göttliche Männer und bilden einen heiligen Verein. Wie hoch er die griechischen Philosophen schätzt, zeigt mehr als alles andere seine eigene Welt- und Lebensanschauung. Sie schließt sich in den wesentlichsten Punkten an die großen Lehrmeister der Griechen an. Ja Philon hat deren Lehren so tief in sich aufgenommen und so eigentümlich zu einem neuen Ganzen verarbeitet, daß er selbst in die Reihe der griechischen Philosophen gehört. Sein System läßt sich im ganzen als ein eklektisches bezeichnen: platonische, stoische und neupythagoreische Lehren treten am deutlichsten hervor, aber auch die Skepsis und einiges von Aristoteles kommt mit in Betracht[69]. Jenachdem man sich bald an das eine, bald an das andere hielt, hat man ihn bald als Platoniker, bald als Pythagoreer bezeichnet. Mit demselben Rechte könnte man ihn auch einen Stoiker nennen, denn die Einwirkung des Stoizismus, hauptsächlich von Poseidonios und der kynisch-stoischen Diatribe aus[70], ist mindestens ebenso stark wie die des Platonismus und Neupythagoreismus. Trotz dieser tiefen Aneignung der griechischen Philosophie ist aber Philon doch Jude geblieben: die Weisheit der Griechen hat ihn seiner väterlichen Religion nicht untreu gemacht. Man darf auch seine jüdische Bildung gegenüber der freilich stärker hervortretenden griechisch-philosophischen nicht unterschätzen. Die hebräische Sprache ist ihm zwar nicht geläufig gewesen: er liest das Alte Testament ausschließlich in der griechischen Übersetzung. Aber er hat doch eine achtungswerte Kenntnis des Hebräischen, wie seine zahlreichen Etymologien beweisen, die zwar uns oft absurd erscheinen, in Wahrheit aber nicht schlechter sind als die der palästinensischen Rabbinen. Von der palästinensischen Halacha [von der noch die Rede sein wird[71]] hat er zwar keine genaue, schulmäßige Kenntnis. Sie ist ihm aber doch im allgemeinen bekannt, wie nicht nur eine einzelne bestimmte Äußerung, sondern namentlich auch sein ganzes Werk de specialibus legibus [über die Einzelgesetze] beweist. In der haggadischen [d. h. Erzählungen, Anekdoten, Sprüche, Gleichnisse usw. zur Auslegung benutzenden] Schriftauslegung ist er geradezu Meister. Denn sein ganzer allegorischer Kommentar zur Genesis ist in formeller Hinsicht nichts anderes als eine Übertragung der Methode des palästinensischen Midrasch [einer Art teils halachischer, gesetzbegründender, teils haggadischer, erbaulicher Glossen zu biblischen Büchern] auf das Gebiet des Hellenismus. Philon gewinnt eben dadurch die Möglichkeit, seine philosophischen Lehren als bereits im Alten Testament vorliegend zu erweisen. Auch inhaltlich finden sich manche starke Berührungen, wenn sie auch viel geringer sind als die Übereinstimmung in der Methode."[72]

So urteilt einer der gründlichsten Kenner über den Hauptvertreter der jüdisch-hellenistischen Philosophie, der von etwa 25 v. Chr. bis 50 n. Chr.

Digitized by Google

in „seinem Alexandreia", der damaligen ägyptischen Hauptstätte der hellenistischen Bildung, gelebt hat, und was uns von seiner Lehre bekannt ist, bestätigt diese Auffassung durchaus.[73]

In der Lehre von *Gott* geht Philon von dem Dualismus zwischen Gott, dem allein unbedingt vollkommenen, und der als Endliches notwendig unvollkommenen Welt aus. Alle endlichen Wesen zukommenden Bestimmtheiten gehen daher Gott ab. Ja er ist, da jede Bestimmung eine Beschränkung wäre, geradezu eigenschaftslos (ápoios), sein Wesen also undefinierbar. Nur „daß" er ist, nicht „was" er ist, können wir sagen; der platonische Name „der (wirklich) Seiende" oder „das (wirklich) Seiende" wird ihm darum noch am meisten gerecht[74]. Wenn er trotzdem als ewig, unveränderlich, einfach, frei, selbstgenugsam, über alle menschlichen Tugenden erhaben, besser als das Gute und Schöne bezeichnet wird, so hat dies nur den Zweck, jede Unvollkommenheit von ihm fern zu halten und ihn anderseits positiv als die Vereinigung und Quelle aller Vollkommenheit hinzustellen. Er erfüllt und umfaßt alles. Alle Vollkommenheit in dem Geschaffenen stammt einzig von ihm.

Da Gott als der schlechthin Vollkommene durch die Berührung mit der Materie sich beflecken würde, nimmt auch Philon *Mittelwesen* zwischen ihm und der Welt an, für deren nähere Bestimmung sich ihm vier teils philosophische, teils religiöse Vorstellungen darboten: die platonische Lehre von den Ideen als den Urbildern der Einzeldinge, die stoische Umbildung dieser Lehre, wonach die Ideen als wirksame Ursachen (Kräfte) erscheinen, die jüdische Lehre von den Engeln und die griechische von den Dämonen. Alle diese Elemente, am meisten die stoische Lehre von den Keimkräften (lógoi spermatikói), hat Philon benutzt, um daraus seine eigentümliche Anschauung von den Mittelwesen zu konstruieren. Vor Erschaffung der Welt, so lehrt er, schuf Gott in seinem Geiste die Urbilder aller Dinge[75*]. Diese Urbilder oder Ideen sind aber zugleich als Kräfte zu denken, die den ungeordneten Stoff in Ordnung bringen. Mittelst dieser geistigen Kräfte ist Gott in der Welt wirksam. Sie sind seine Diener und Statthalter, die Gesandten und Vermittler zwischen Gott und den endlichen Dingen, die lógoi oder Teilkräfte der allgemeinen Vernunft (Lógos). Bei Moses heißen sie Engel, bei den Griechen Dämonen, und werden von Philon demgemäß sowohl als immanente Bestimmtheiten des göttlichen Wesens wie als selbständige Hypostasen gedacht; ob er sie in emanatistischem Sinne als Ausstrahlungen Gottes denkt, wird nicht klar. Jedenfalls aber treten unter ihnen zwei oberste Kräfte hervor, die Güte und die Macht, die, auch „schaffende (poietiké)" und „herrschende (basiliké)" Kraft genannt, miteinander und mit den an Zahl unbegrenzten übrigen Kräften (Vorsehungs-, Gesetzgebungskraft usw.) durch den göttlichen Logos vereinigt sind.

Unter dem *Logos* insbesondere versteht nämlich Philon, wie bereits angedeutet, die Kraft Gottes oder die wirksame göttliche Vernunft überhaupt. Er bezeichnet ihn als die Idee, welche alle anderen Ideen, die Kraft, welche

Digitized by Google

alle anderen Kräfte in sich begreift, als das Ganze der übersinnlichen Welt oder der göttlichen Kräfte, auch wohl als den „Ort der Ideen", in dem diese ihre Stätte haben gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters[76*]. Weder ungeschaffen, noch geschaffen nach Art der endlichen Dinge, ist er[77*] der Stellvertreter und Gesandte Gottes, der Engel oder Erzengel, der uns die Offenbarungen Gottes überbringt, das Werkzeug, durch das Gott die Welt geschaffen hat, und er wird deshalb auch mit dem Schöpferworte Gottes identifiziert, allerdings auch bisweilen mit der Weisheit (sophía) Gottes, die wieder an anderen Stellen als die Mutter oder Quelle des Logos erscheint[78*]. Aber nicht nur für die Beziehungen Gottes zur Welt ist er der Mittler, sondern auch umgekehrt für die Beziehungen der Welt zu Gott: Er ist der Hohepriester, der Fürsprache für uns einlegt bei Gott, der „Beistand (parákletos)", der uns „Vergebung der Sünden und reichlichste Spende von Gütern" erwirkt[79]. Nur muß dann „der Diener Gottes [zunächst der menschliche Hohepriester, dessen Kleid Philon allegorisch ausdeutet, auch] versuchen, wenn es ihm zwar nicht möglich ist des Weltschöpfers, so doch wenigstens seiner Welt sich völlig würdig zu erweisen, in deren Abbild gekleidet er die Pflicht hat, das Urbild sofort im Geiste zu tragen, selbst sich gewissermaßen aus einem Menschen in ein Weltwesen umzugestalten und, wenn man so sagen darf, — wer über die Wahrheit spricht, hat die heilige Pflicht, volle Aufrichtigkeit zu üben — eine Welt im Kleinen in sich darzustellen."[80]

Denn nichts Geringeres ist doch diese unsere sinnlich wahrnehmbare Welt als „Gottes jüngerer Sohn", während die ideale „sein älterer Sohn" ist[81]. Und es ist schon ein hohes Ziel der Ethik, auch nur diesem „zweiten Gott"[82*], dem Logos, so ähnlich als möglich zu werden, wenngleich dabei das die Grundlage der jüdischen Ethik bildende Bibelwort „heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich Jahwe euer Gott"[83] zunächst zurücktritt: Philon erwähnt es nirgends.

Es ist aber zufolge der *Kosmologie und Anthropologie* Philons auch durchaus tunlich, daß der Mensch wenigstens jenes relativ hohe ethische Ziel erreiche. Denn mag die Sinnenwelt, die nach Philon keineswegs von Gott aus dem Nichts geschaffen, sondern vom Logos im Auftrage Gottes aus der präexistenten Materie gebildet ist, demzufolge ursprünglich (als Materie) ungeordnet und somit schlecht sein, der Leib aber, wieder als Materie, der Kerker, das Grab, der Sarg der Seele und die Quelle aller Übel; die Seele ist anderen Ursprungs. Zu den Geisteswesen gehörig, die den gesamten Luftraum erfüllen, ist sie im Gegensatz zu den Engeln oder Dämonen, die leiblose Seelen bleiben, als der Erde näher stehend von der Sinnlichkeit angezogen in den sterblichen Leib, das sóma oder die (ethisch minderwertige, ja bösartige) sarx[84*] herabgestiegen: Als ernährende und empfindende Seele entsteht sie durch Zeugung und zwar aus den luftartigen (pneumatiká) Bestandteilen des Samens. Aber auch als solche bleibt sie vom reinen Geisteshauch (pnéuma) Gottes nicht verlassen. Sind schon jene pneumatiká ein

Digitized by Google

solcher Hauch, so ist es vollends das, was den Menschen zum eigentlichen Menschen macht, das pnéuma als Vernunft (logismós, nus, lógos), das der „Künstler (technítes)" dem Menschen „einblies", so daß es ihm „von außen" in die Seele kam[85]. Denn vermöge dessen ist dann *der Mensch das Abbild* zwar nicht Gottes selbst, wohl aber *des Logos*, sein eikón oder apeikónisma[86].

Philon legt nämlich den größten Wert darauf, daß man die Stelle Mose I 1, 27 keineswegs übersetzen dürfe: „Gott machte den Menschen *zum* Abbilde Gottes", sondern durchaus nur: „Gott machte den Menschen *nach* dem Abbilde Gottes", d. h. also der *Logos*, nicht Gott selbst, sei das Urbild des Menschen, während seinerseits Gott das Urbild des Logos sei.

Sich selbst hat also gewissermaßen der Logos in die Seele des Menschen eingebildet, und zwar — damit greift die Erörterung ins Gebiet der *Ethik* hinüber — insofern der wirkliche Mensch diesem seinem Urbilde (archétypon) nicht entspricht, als *Vorbild* (parádeigma), als *„der himmlische Mensch* (ánthropos uránios)", dem der irdische sich möglichst anähnlichen soll.

Auch für Philon gilt ja nämlich, wie schon gesagt, „die *möglichste Verähnlichung mit dem Schöpfergott*"[87] *als* das nächste ethische Ziel, seitdem einmal nach dem vorzeitlichen leiblosen Zustand der Seele und der damals wirklichen Vollkommenheit des nus dessen Fall in die Leiblichkeit und Sinnlichkeit und damit in die Sünde eingetreten ist.[88]

In der Sinnlichkeit (áisthesis) lebt also nun der Mensch vorerst. Die Seele wird angelockt durch die Reizmittel der sinnlichen Vergnügungen und gewinnt Rahel (die áisthesis) lieb, die nach Mose I 30, 14 ff. sich im Besitz dieser Liebestränke befindet[89]. Sie begibt sich unter die Herrschaft Pharaos, der Zerstreuung und Untergang der Enthaltsamkeit betreibt[90]; sie nimmt ihre Wohnung in Haran, den Höhlungen, da die Sinne ihren Sitz haben und die vernunftlosen Mächte (Mose I 29, 4) weilen [91]; sie hängt am Leibe und sagt zu ihm Achiman, d. h. mein Bruder bist du[92]. Kurz[93*], sie wird vom Sinnlichen und seiner Lust gefangen genommen und immer tiefer in sie hineingezogen.

Der Zustand der Menschen in diesem Lustleben ist aber nicht der der Ruhe und Befriedigung; er ist mit seiner Unruhe vielmehr zugleich ein peinvoller und schmerzerfüllter. Insbesondere bleibt das Gefühl beständiger Leere sowie eines daraus hervorgehenden unersättlichen Verlangens niemals aus. Schließlich ist die Wirkung solchen Lebens Entfernung von Gott, von den himmlischen Dingen und von der Tugend: Gott „verjagt" die vom páthos beherrschte Seele, oder sie geht freiwillig von ihm; vollständige sittliche Versunkenheit ist das Ende des Sinnenlebens. In vollkommener Urteilslosigkeit, vom törichten Wahn bezüglich des Wertes der sinnlichen Dinge und der Kraft der menschlichen Vernunft und Erkenntnisfähigkeit bis hin zum frevelhaften Versuch der Auflehnung gegen Gott und göttliche Dinge versinkt, wer sich ihm hingibt. Geisteskraft verkehrt sich in Sophisterei und schamlosen Mißbrauch des göttlichen Wortes.

Digitized by Google

Aber eben dies Wort müßte doch dem Menschen nicht als potentieller lógos eingepflanzt sein, wenn es außer der Richtung auf die Sinnlichkeit in ihm nicht auch die auf das geistige Leben gäbe, auf die Erhebung aus dem Sinnenleben. Und diese kann in der Tat nach Philon, wiederum gemäß griechischem Vorbild[94*], durch drei Mittel erfolgen: durch Lehre (máthesis), Übung (áskesis), Güte der Natur (euphyía, hosiótes), wobei überall außerdem eine niedere, durch je einen Vorläufer symbolisch dargestellte Stufe durch eine höhere, von einem Patriarchen repräsentierte Stufe abgelöst wird; — so stellt die máthesis niederen Grades Enos dar, die des höheren Grades Abraham; die áskesis des niederen Enoch, des höheren Jakob; die euphyía des niederen Noah, die des höheren Isaak.

Bei der máthesis geht es von der Vorstufe, dem Erwachen des Geistes, der Hoffnung besserer Erkenntnis zur eigentlichen máthesis dadurch, daß der philomathés, der Lernbegierige, dem Befehl Gottes entsprechend sich vom Leibe loszureißen beginnt, indem er ein Interesse an geistigen Dingen nimmt. Worauf dann die drei Grade der máthesis durchlaufen werden: Der erste, die „Psychologie", besteht in der Betrachtung der sinnlichen Natur, der Welt, der Sterne, zuletzt des eigenen Leibes. Im zweiten, dem „logischen Teil", werden die Fachwissenschaften Grammatik, Musik, Geometrie, Rhetorik, Dialektik, die allgemeine oder enzyklopädische Bildung, angeeignet. Durch den dritten, den „ethischen Teil", wird der philomathés zum sophós, indem er in der Betrachtung des höchsten Gutes, was die wahre Philosophie ist, bis zu „vollendeten Gedanken in vollendeter Form"[95] fortschreitet.

In der áskesis ist die Vorstufe die Umkehr (metánoia): Nachdem ein Teil der Lebenszeit dem Bösen gewidmet war, empfindet der Mensch Unwillen über dieses Treiben, wendet sich ab vom Leben im Sinnlichen oder, wie man auch sagen könnte: Gott verpflanzt ihn an einen anderen Ort, so daß nun die eigentliche, ebenfalls in verschiedenen Stadien zu durchlaufende Arbeit der Tugendübung (áskesis) anheben kann: Zuerst das „Entlaufen (drasmós)", indem der Tugendbeflissene den Kampf gegen das páthos noch nicht zu führen wagt, sondern sich der ihm davon drohenden Gefahr durch Flucht zu entziehen sucht; sodann der Kampf gegen die Sinnlichkeit, der allmählich in die positiv-geistige Arbeit, auch mit Gesetzesstudium, übergeht: Jakob, der kämpfende Asket, wandelt sich in Israel, den Gott schauenden. Askesis und máthesis gehen auf dieser Stufe ineinander über.

Endlich die euphyía, die in sittlicher Hinsicht von vornherein besonders glücklich beanlagte Natur, bei der die Tugend (areté) nicht erst ein mühevoll erworbenes Ergebnis des Lernens und der Übung in der Enthaltsamkeit, sondern die von selbst am guten Baume reifende treffliche Frucht ist. Allerdings gibt es auch hier eine Vorstufe, wo es noch nicht gelungen ist, alle unfreiwilligen (akúsia) Sünden zu vermeiden. Schließlich kommt es aber dann doch zu jenem vollendeten Stadium, in dem der Zustand der Seele der des unerschütterlichen Beharrens im Guten ist, und der Ruhe und Freude:

Digitized by Google

einer Freude namentlich, deren höheren Grund oft die Seele selbst nicht kennt, nur daß sie sich beseligt und erhoben fühlt und fragt: was ist das? worauf sie denn Moses V 16, 15 belehrt: „Das ist das Manna, der göttliche Logos, der dich so fröhlich macht"[96].

Aber es ist doch charakteristisch, daß auch dieser Zustand, in dem die vollkommene Tugendhaftigkeit gipfelt[97*], der, wenn schon nicht so leicht, auch durch máthesis und áskesis zu erreichen ist, und der zugleich die Krone des *„naturgemäßen Lebens"* bildet[98*], von Philon doch noch durch die Verbindung höchster Erkenntnis mit höchster Wonne übersteigert wird: „Wenn der menschliche Geist (nus) in der rein geistigen (noetós) Welt die Urbilder und die Ideen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge in ihrer außerordentlichen Schönheit betrachtet, ist er von einer nüchternen Trunkenheit eingenommen und verzückt wie die korybantisch Begeisterten; und erfüllt von anderer Sehnsucht und besserem Verlangen, wird er durch dieses zum höchsten Gipfel des rein Geistigen emporgetragen und glaubt bis zum ‚Großkönig' selbst vorzudringen"[99]. Denn dies weist uns auf eine außer dem *vollkommenen Gottesdienst*[1] noch höhere Form ethischen Daseins hin, die auch bei Philon als die höchsterreichbare erscheint: die *Ekstase*, in der, wo nicht die unmittelbare Anschauung des „ersten" Gottes[2*], so doch die des Lógos, des „zweiten" Gottes, erlangt ist.[3]

Schon diese Begriffsbestimmung zeigt aber nun, wie Philon zwar an eine orgiastische Begeisterung in dem Sinne denkt, daß gleichwie bei der bakchantischen Schwärmerei[4*] oder dem korybantischen Sturm die Gottheit in den Menschen dringt und seine gewöhnlichen Seelenkräfte ausschaltet, dabei aber doch nur die Erkenntnis-, allgemein die logische Funktion in anderer, göttlich-intuitiver Form von neuem aufleben läßt. Er folgt darin Platon, von dem er sich allerdings dann auch wieder in ganz bestimmter Weise unterscheidet.

Platon unterscheidet nämlich im „Phaidros"[5] zwei Arten des „Wahnsinns (manía)": „die eine hervorgehend aus menschlichem Siechtum, die andere aus einer göttlichen Verrückung der gewöhnlichen Ordnung"; und er scheidet weiterhin „den göttlichen nach vier Göttern in vier Teile: einen seherischen Anhauch (epípnoia) Apollons, einen heiliger Weihe des Dionysos, dann einen dichterischen der Musen und einen vierten der Aphrodite und des Eros"[6], indem er dabei den Liebeswahnsinn (erotiké manía) für den vorzüglichsten erklärt". Demgemäß finden sich äußerlich analog bei Philon, der auch sonst an den „Phaidros" anknüpft[7*], ebenfalls vier Arten der manía, oder, wie er sie direkt nennt, der ékstasis: die krankhafte, auf Alter, Melancholie usw. zurückzuführende und in Geistesgestörtheit endende Tollheit, von der insbesondere die Gottlosen erfaßt werden, und drei Arten göttlicher, dem platonischen „göttlichen Wahnsinn (théia manía)" entsprechender Ekstase: „Erschrecken", „Ruhe und Isolierung des Geistes", prophetische Ekstase des wahrhaft Weisen. Aber während Platon den philosophischen Eros von der prophetischen Seherbegeisterung scheidet und

Digitized by Google

dionysische sowie dichterische Begeisterung noch als Formen „göttlicher" Ekstase gelten läßt, verweist Philon diese in das Gebiet der krankhaften „Verrücktheit"[8*] und faßt auch seine drei Arten „göttlicher" Ekstase straff in Stadien einer einzigen echten Ekstase zusammen: Nur die Erhebung der Seele des Weisen zu Gott gilt ihm als solche, und nur der so erhobene Weise ist ihm darum auch der einzig wahre Prophet und der echte Myste von der Art des Moses.

Aus der „Ruhe und Isolierung" d. h. der völligen Abkehr von der Sinnlichkeit und zugleich höchsten Aktivität im leibfreien Aufstreben zur Gottheit unter „Erschrecken"[9*] plötzlich in die göttliche Sphäre versetzt[10*], gelangt nämlich nach Philon der Mensch so tatsächlich an sein Ziel; und dieses Ziel kann wieder im Sinne Philons nicht anders denn als *Vergottung* in der prophetischen Ekstase des wahrhaft Weisen bezeichnet werden. Denn wenn einmal[11] nach der Bibel nur der Weise in den Zustand prophetischer Ekstase geraten kann und daher allein den Namen eines Propheten verdient; wenn sodann der menschliche Geist untergehen und verschwinden muß, sobald das göttliche, prophetische pnéuma seinen Einzug in die Seele hält; wenn endlich (nur eine Folge davon) der Mensch im Zustande prophetischer Ekstase nicht seine eigenen Gedanken verkündet, sondern das Werkzeug eines anderen, des Gottes ist, der durch ihn spricht; — was bedeutet dies alles anderes als eben die Vergottung des wahrhaften Philosophen- und Prophetengeistes? Und was will dabei der offenbare logische Widerspruch viel besagen, daß einerseits allein der Weise, der seinen Geist vollkommen ausgebildet hat, der Prophetengabe gewürdigt werden könne, anderseits aber sein Geist in der Ekstase völlig annulliert und durch den göttlichen Geist ersetzt werde? Liegt es doch auf der Hand, daß Philon in seiner Lehre von der Ekstase zwei wesentlich verschiedenen Vorstellungsreihen folgt, die in ihrem Ergebnis aber trotzdem zusammentreffen: dem Volksglauben, der an die Stelle der Seelenkräfte eine in den Menschen eingefahrene dämonisch-göttliche Macht treten läßt, und der platonischen Lehre von der anamnestischen Erweckung und Steigerung der höchsten Seelenkraft, der Vernunft, bis hinauf zur gottgleichen Ideenschau.

Daß der Wahnsinn nicht nur eine von den Göttern auferlegte Strafe, sondern auch ein göttliches Gnadengeschenk sein könne, ein Zustand, in dem sich der Gott mit der ihm aus dem Leibe entgegenkommenden Seele vereinigt und mittelst der also Vergotteten den Leib handeln, den Mund prophetisch-verzückt sprechen läßt, war den Griechen seit dem 6. Jh. v. Chr. geläufig[12*] Ebenso war die mystische Vereinigung der Seele mit der Gottheit im natürlichen oder künstlich herbeigeführten (Tempel-) Schlaf und Traum etwas Altbekanntes; auch die Philosophen beschäftigen sich seit Herakleitos lebhaft damit; wie Platon vor allem dazu steht, wissen wir ja bereits im allgemeinen.

Doch ist dazu immerhin noch etwas Wichtiges, gleichfalls schon[13*] Angedeutetes, nachzutragen. Deutlich zeichnen sich nämlich bei Platon zwei

Digitized by Google

Lösungen des Problems „Trennung der Seele vom Leibe" ab, die eigentlich mystisch-ekstatische und die anamnestische Lösung. Aber die erstere tritt für ihn beiweitem gegen die letztere zurück. Die Selbstversunkenheit des Philosophen, die er uns an dem Beispiel des Sokrates im „Gastmahl"[14] zeigt, und die keineswegs eigentliche Ekstase bedeutet, genügt ihm in der Regel als Mittel der Seele, sich durch intensiv anamnestische Beschäftigung mit den Ideen zeitweilig von den Banden des Leibes gänzlich zu befreien und sich so zu vergotten. So stellt er die Sache schon im „Phaidon"[15] dar; er nennt diesen ihren Zustand „Einsicht (phrónesis)", und daraus geht zugleich hervor, daß er, wenn von Ekstase, hier nicht von einer solchen der ganzen Seele, sondern nur ihres vernünftigen Teiles, des Geistes allein spricht. Dieser Ekstase aber ist allerdings nur der Weise fähig, in Platons Fassung der, welcher des dialektischen Denkens vollkommen mächtig ist.

Und dennoch: Bestand nur einmal die Vorstellung von der Seele als einem neben und in dem Leibe selbständig existierenden Wesen, das mit ihm nicht notwendig, sondern nur auf kurze Zeit verbunden ist: Mußte nicht Platon, der auch noch so dachte und aufs tiefste in die orphisch-pythagoreischen Gedankengänge eingetaucht war, von da aus wie zur mystisch-kosmologisch-theologischen Begründung der Anamnesis, so wenigstens zu einer gewissen Anerkennung der ekstatischen Mantik, der dionysischen und dichterischen Ekstase als gleichfalls „göttlicher" Formen des „Wahnsinns" gelangen? Konnte er nicht, obwohl seine Bevorzugung der dialektisch-anamnestischen Ekstase vor der eigentlichen keinen Zweifel erleidet, angesichts solcher wenigstens bedingten Anerkennung von der Folgezeit auch als Anwalt der Meinung in Anspruch genommen werden, daß der Philosoph mit der überirdischen Welt in unmittelbarer Verbindung stehe und darum der beste Prophet, der eigentliche Seher sei? Auf alle Fälle wird von dem pseudo-platonischen Dialog „Theages" an, je weiter es in die hellenistische Zeit hineingeht, desto mehr Sokrates mit seinem Daimonion so ausgedeutet[16], und Philons Ekstatiker entspricht durchaus diesem Bilde, das für ihn außerdem durch die mittelstoisch-mystische Anschauung des Poseidonios gestützt wird. Eros als Dämon und Mittler zwischen der Gottheit und dem Menschen[17*]; die Dämonen, die nach Poseidonios die Luft unter dem Äther, dem eigentlichen Sitz der obersten Gottheit, erfüllen und den Verkehr zwischen der Menschenseele und dem Äther vermitteln[18]; das Aufsteigen der Seele in diese Region in Traum, Enthusiasmus und kurz vor dem Tode, ebenfalls bei Poseidonios; dessen Ableitung des Ursprunges aller Philosophie aus dem Bewundern des Weltgebäudes und des Himmelsgewölbes und dem Aufschwung in die Ätherregion; — dies liegt alles in einer Linie, und es ist auch die Philons, denn er zeichnet uns den Weg zur Ekstase und diese selbst insbesondere in folgender Weise.[19]

Die erste Vorbereitung, die ein Mensch zu treffen hat, wenn er in Ekstase geraten will, ist die Abkehr von der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften in der Einsicht, daß Welt und Himmel dem Menschen ihre letzten

Digitized by Google

Geheimnisse doch nicht verraten werden. Sodann muß folgen die Selbsterkenntnis, die gleichbedeutend ist mit dem Aufgeben alles Selbstgefühls, der klaren Einsicht in die eigene Nichtigkeit; ferner das Zusammentreffen der Seele mit dem göttlichen Logos, was aber schon in der Weise geschieht, daß es nicht im freien Willen des Menschen liegt, zum Logos zu gehen, sondern daß dieser vielmehr dem Menschen ohne sein Zutun plötzlich begegnet: Das pnéuma, das nach stoischer Anschauung alle Dinge durchdringt, übt hier seine Funktion aus, es „trifft auf die Seele"[20], sie gerät an den „Ort der lógoi", der ja[21*] der Logos ist. Freilich, Gott selbst, den „ersten" Gott, zu schauen ist der Seele[22*] auch hier nicht vergönnt: Gott muß sich im Gegenteil zurückziehen, da, solange das Gotteslicht leuchtet, die schwächeren Strahlen der lógoi für das Seelenauge nicht sichtbar werden. Erst wenn dieses Zurückziehen erfolgt ist, und wenn anderseits durch Askese die sonst zum Leben und insbesondere zur Erkenntnis gehörigen Geistes- und Sinnenkräfte ausgeschaltet werden, kann der Verkehr der Seele mit den im Luftraum weilenden anderen Seelen, lógoi, Engeln, Dämonen, stattfinden. Durch göttlichen Anhauch verwandelt dann der Logos, das pnéuma, die Ohren des Menschen in Augen, d. h. er befähigt ihn zur intuitiven, im „Schauen" bestehenden Erkenntnis: Abweichend von der Bibel, die Gott zum Menschen reden läßt, und in offenbarer Anlehnung an Poseidonios sowie durch diesen an die Epoptie der Mysterien, setzt Philon eben das Schauen, und zwar durch das „Auge der Seele" d. h. den Geist, und sogar das „Auge des Geistes" d. h. die Vernunft, an die Stelle des Hörens, „weil es nicht Worte sind, was Gott redet, sondern Taten, die das Auge besser unterscheidet als das Ohr"[23]. In der pneumatischen Lichtsubstanz, die der Logos ist, und durch sich selbst, da sie gleichfalls aus ihr besteht, nimmt nun die Seele ihresgleichen wahr, „ohne eines anderen Zutun, denn das Intelligible selbst ist sich selbst Leuchte"[24]. Zugleich ist aber doch Gott der „Quell dieses reinsten Glanzes"[25], der wiederum als das „mantische Pneuma" den ekstatischen Menschengeist durchdringt, ihn zur Erkenntnis des Übersinnlichen und dadurch zur Prophetie befähigt und seinen Träger zum „Seher (horatikós)" oder — wie er im Gnostizismus heißt — Pneumatiker macht.

In höchster sittlicher Reinheit, in größter Vernünftigkeit schaut dann dieser in „nüchterner Trunkenheit" das „wahre Sein (óntos ón)", indem der „erste" Gott, der am äußersten Rande des Himmels thront und durch den Erzengel, den obersten der lógoi und ihren Inbegriff, zu ihm „Taten redet": Oder, wie Philon dies auch noch auszudrücken liebt: Er zehrt von dem göttlichen Logos als der himmlischen Nahrung der Seele; er wird aus dem Urquell der nach Weisheit und Erkenntnis dürstenden getränkt; und seine Seele feiert mit dem Logos ihre „heilige Hochzeit (hierós gámos)"[26]. Nur, die für solche Dinge kein Verständnis haben, können ihn, der also begnadet ist[27], und dessen Leib beim Eintreten der Verzückung ebenfalls vom göttlichen Feuerhauch durchglüht und rot und feurig wird, für trunken im gemeinen Sinne halten[28].

Digitized by Google

2. DER NEUPLATONISMUS

kann in der Grundgestalt, die ihm[29*] durch seinen ersten großen Systematiker, Plotinos, gegeben worden ist[30*], keinesfalls mehr dem Eklektizismus, auch nicht mehr schlechthin dem Synkretismus eingeordnet werden. Denn so sehr er auf dem letzteren im weitesten Sinne des Wortes d. h. auf der „Verschmelzung der national getrennten Kulturen des Altertums in übernationalen Gebilden"[31] ruht: Ausschlaggebend ist für ihn doch nur eins, das, was man kürzlich „das *alexandrinische Weltschema*"[32] genannt hat, und dessen Kernpunkt die Vermittlung zwischen dem geistigen Gott und der ungeistigen Materie durch mehr oder weniger Mittelwesen bildet.

Als alexandrinisch aber mag man dieses in seinen Grundzügen[33*] schon auf Platon mit seinem Eros zurückgehende Schema wohl bezeichnen: Es findet sich in ausgeprägter, auch die stoischen, insbesondere poseidonischen Elemente in sich aufnehmender Form zuerst bei Philon von Alexandreia, indem da außerdem das platonische Absolute, die Idee des Guten, mit dem jüdischen Begriff des einzigen Gottes zusammenfließt und der orientalische des erleuchtenden Lichtgottes hinzutritt. Denn in einem Atem damit rückt Philon einerseits Gott über die Ideen einschließlich der des Guten hinauf, anderseits dadurch die Materie von der Gottheit als deren Gegenpol noch weiter ab nach der Seite der Tiefe, als es schon bei Platon geschehen war: In der Mitte bleibt der Logos als die göttliche allgemeine Vernunft, Gottes „älterer Sohn"[34*], den er nur zagend[35*] den „zweiten Gott" zu nennen wagt, und als der „Ort der Ideen"[36*].

Ganz anders als in dem panlogischen Materialismus der Stoa, die den Logos mit dem die ganze Welt durchdringenden selbst materiellen Pneuma und dieses mit Gott identifiziert, tritt das *Logos-Pneuma* hier *als immaterielle, reingeistige,* zwar *göttliche,* aber doch nicht Gott selbst seiende *Kraft* auf: Als Gottes Schöpfer- und Machtwort, seine Weisheit, das von ihm gegebene Weltgesetz, die göttliche Lichtsphäre endlich erscheint es, in die auch der menschliche Geist emporgehoben werden kann, und in der er dann, zufolge des Ekstase freilich nicht mehr er selbst, die Wunder dieser Sphäre, wenngleich nicht Gott von Angesicht zu Angesicht schaut. Von „dem" Gott, der es im stoischen System war, sinkt es im philonischen zu einem nur noch bedingt so zu nennenden „Gott" herab[37*], zum *Mittler zwischen dem geistigen Gott und der ungeistigen Materie.* Die platonische Ideenwelt ist als „Ort der Ideen" zur göttlichen, den materiellen Raum durchwaltenden Kraft geworden, und die Sinnenwelt ist das Ergebnis dieses von der Ideenwelt im Auftrage „des" Gottes ausgehenden Waltens. An eine eigentliche Schöpfung dieser Sinnenwelt aus nichts ist dabei keineswegs gedacht; der platonische *Dualismus von Geist und Materie* tritt nach der Preisgabe des stoisch-materialistischen Monismus und der Einführung des Logos als Mittelwesen nur umso schärfer hervor. Und drängt, womit wir unmittelbar wenn nicht historisch, so doch logisch in den Neuplatonismus und zwar insbesondere in

Digitized by Google

A) *Plotinos*

einmünden[38*], zu einem monistisch, aber nicht mehr materialistisch-, sondern *spiritualistisch-monistisch gerichteten System.*[39]

Mehr dürfen wir nicht sagen. Denn einen eigentlichen spiritualistischen Monismus, bei dem alles aus dem einen Prinzip des Geistes abgeleitet würde, bietet uns auch Plotinos von Lykon oder Lykopolis in Ägypten (etwa 203 bis 269 n. Chr.) nicht. Viel eher kann man bei ihm sogar von einem Trialismus sprechen, insofern in seinem System der Weg der Ableitung zunächst von dem Logisch-Geistigen nach zwei Seiten ins Alogische führt: einerseits ins Übergeistige, anderseits ins Materiell-Ungeistige. Erst von hier aus entwickelt sich dann, indem von dem Übergeistigen durch das Geistige zum Ungeistigen herab- und von da aus durch das Geistige zum Übergeistigen hinauf zurückgeschritten wird, eine Art *superspiritualistischer* und zugleich *superrationalistischer* (Logos = Vernunft = nus = ratio) sowie *supermaterialistischer Monismus,* der außerdem, vollends ins Metaphysische projiziert, einen *Emanatismus dynamischer Art* ergibt: Aus dem „Ersten (próton)", „Einen (hén)", „Einzigen (monachón)", das als Übersein und Grund des Seienden gleichwie die platonische Idee des Guten[40*] noch „jenseits des Seins (epékeina tes usías)" steht, und das weder als Geist noch als Seele noch als Materie, überhaupt nicht kategorial bestimmt gedacht, aber doch bei solch völliger Inhaltlosigkeit als Urquell aller Bestimmungen begriffen werden soll, — aus ihm, dem abstrakten Urprinzip, entsteht nach Plotinos alles „Andere (héteron)" einschließlich der Materie[41*]. Da aber dieses Andere, soweit Materie, zugleich das absolute Nichtsein des Seins und Überseins bedeutet, bleibt es für Plotinos demnach als der dualistische Gegenpol des Überseins stehen: Es ist doch nur ein Monismus *mit Überrest des Dualismus* von Sein und Nichtsein, von Geist und Materie, wozu er es bringt; „die Materie als ein Restprodukt, als der große Rest, den der Rationalismus bei der Erklärung der Welt zurückläßt"[42], ist auch hier nicht verschwunden.

Nur gewinnt Plotinos, der sich im übrigen mit Platon durchaus einig glaubt[43], durch seine Emanationslehre[44*] was Platon mit seiner schlichten auf Ableitung des Gegensätzlichen auseinander verzichtenden Nebeneinanderstellung des Geistes und der Materie niemals gewinnen konnte: Einen absoluten Nullpunkt, an dem bei der Emanation angelangt das „Erste" in Gefahr ist, sich selbst gänzlich zu verlieren, und damit zugleich die Motivation für die Umkehr von dem Weg abwärts zum Weg aufwärts an diesem Reflexionspunkt. Was dies aber insbesondere für die ethische Lehre des Plotinos bedeutet, wird man sofort ahnen, und es bedarf nur einer verhältnismäßig kurzen Ausführung, um es klar herauszustellen.

Hier beginnt nun allerdings, ähnlich wie bei Philon[45*], im Widerspruch damit, daß es überhaupt nicht kategorial bestimmt gedacht werden soll, doch eine Reihe von positiven Aussagen über das „Erste". Aber derlei Aussagen hat noch kein Bildner eines solchen Systems vermeiden können, sobald er auf das Verhältnis des Urprinzips zu dem daraus

Digitized by Google

Abgeleiteten zu sprechen kam; auch die „negative Theologie" ist noch stets durch eine „positive" ergänzt worden. Ebensowenig darf es uns stören, daß Plotinos, wie sich alsbald zeigen wird, von dem „Ersten" doch auch als von einem Seienden spricht. Eine andere Hauptstelle erläutert auch diese Ungenauigkeit: „Weil nichts *im* Ersten war, darum ist alles *aus* ihm, und damit es das Seiende [in Zukunft] sei, eben darum ist es selbst [noch] nicht seiend, aber wohl der Erzeuger desselben."[46] Denn „es *ist* noch nicht, sondern *wird* sein". Also ist es doch (man hat dabei nämlich nicht sowohl an zeitliche als an logische „Zukunft" zu denken) „*Überseiendes*".

„Wenn das *Erste*", so heißt es nämlich bei Plotinos selbst, „vollkommen ist und das Vollkommenste von allem und die erste Kraft (dynamis), so muß es von allem Seienden das mächtigste sein und müssen die anderen Kräfte ihm nachahmen, soweit sie es vermögen. Nun sehen wir, was immer von dem anderen zur Vollendung kommt, zeugen (gennán), das hält es nicht aus bei sich selbst zu bleiben, sondern muß ein anderes schaffen, nicht bloß das, was einen Vorsatz (proáiresis) hat, sondern auch, was ohne Vorsatz seine Zeugungskraft übt. Selbst unbeseelte Wesen teilen von sich aus mit, wozu sie imstande sind. So wärmt z. B. das Feuer und kühlt der Schnee, auch die heilkräftigen Kräuter wirken auf ein anderes wie alle übrigen Dinge, indem sie es dem Prinzip (arché) nachtun nach Möglichkeit zum Zwecke ewiger Dauer und Vollendung. Wie könnte dann wohl das Vollkommenste und das erste Gute in sich selbst stillstehen, gleichsam als ob es eifersüchtig auf sich selbst oder unvermögend wäre, die Kraft von allem! Wie wäre es da noch Prinzip! Es muß also auch etwas von ihm entstehen, wenn anders etwas von dem andern sein soll, das doch von ihm her seinen Bestand hat (hypostánton); denn daß es ihn davon hat, ist notwendig (anánke). Demnach muß das Erzeugende auch das Vorzüglichste sein, was aber unmittelbar aus ihm erzeugt wird und in zweiter Linie steht, muß besser sein als das übrige."[47]

Damit beginnt also die Emanation. Doch handelt es sich dabei keineswegs um Abzweigungen und Teilungen der Substanz des Ersten, um eigentliche „Ausflüsse", sondern vielmehr um überquellende, die Substanz in keiner Weise verändernde, doch aber aus der Notwendigkeit ihres Wesens sich ergebende Hypostasierungen, d. h. Hervorbringung von Hypostasen, relativ selbständig daseienden Wesen oder Seinsstufen, in Form von Kraftauswirkungen des Ersten (daher „dynamischer" Emanatismus): „Da das Erste vollkommen ist, weil es nichts sucht, noch hat, noch bedarf, so floß es gleichsam über und seine Überfülle (hyperpléres) brachte anderes hervor."[48]

Plotinos wendet dabei, aber keineswegs als bloßes Bild[49*], die Kategorie des Lichtes (phos) an, das, ohne an seinem Wesen einzubüßen oder selbst in Bewegung zu kommen, nach der Finsternis hinstrahlt und um sich eine Sphäre der Helligkeit derart erzeugt, daß sie vom Quellpunkte aus immer mehr an Intensität abnimmt und schließlich in die Finsternis überginge, wenn sich an deren Grenze das Licht nicht reflektierte. Oder, ethisch gewendet, die Wirkungen des Einen und Guten werden, je mehr sie sich von

Digitized by Google

ihrer Quelle entfernen, immer unvollkommener und drohen schließlich in das kraftlose[50], als die Quelle alles Bösen, ja das Böse selbst, dastehende Gegenteil des Ersten, die Materie, umzuschlagen.

Im besonderen aber ist der *Weg des Abstiegs* vom Ersten nunmehr folgender. Indem das Erste zeugt, d. h. unwillentlich-notwendig überfließt, entsteht der *Geist* oder *Intellekt* (nus), der bei Plotinos[51*] wohl[52*] der ins Metaphysische umgedeutete stoische lógos endiáthetos ist, das noch in keiner Weise über sich selbst hinausgreifende Bewußtsein. Denn obzwar in diesem Intellekt die erhabene Einheit des Ersten in die Zweiheit von Denken und Sein oder Bewußtsein und Gegenstand des Bewußtseins, in Denkform (nóesis) und Denkmaterie (hyle noetiké, intelligible Materie) auseinandergeht: Das Wesen des Einen ist in dieser ersten Hypostase oder Seinsstufe doch als Einheitlichkeit der Denkform oder -funktion erhalten, und die Zweiheit von Denken und Sein in deren Identität zugleich verankert und aufgehoben.

Die Denkmaterie hat natürlich als solche[53] mit der Materie als dem finsteren, bösen Gegenteil des Ersten nichts zu tun hat. Jene ist keineswegs intelligibel, sondern als Ungeformtes unerkennbar, während die intelligible Materie eben durch die nóesis restlos geformt ist. Man kann darum auch mit Bezug auf sie, den objektiven d. h. als Objekt fungierenden nus oder lógos, ebensowohl sagen, dieser oder schlechthin „der" Logos gehe aus dem subjektiven d. h. als Subjekt fungierenden nus oder lógos, der nóesis, hervor, wie man sagen kann, der objektive liege dem subjektiven lógos als Substrat seiner Betätigung zugrunde; und in der Tat finden sich beide Auffassungen bei Plotinos, der in dieser Weise und auch ausdrücklich[54] die These von der Identität des Denkens und Seins vertritt.

Mit Bezug auf seine Qualität ist aber dies Denken des nus ferner nicht etwa eine anhebende oder aufhörende, an seinen Gegenständen wechselnde Tätigkeit, sondern die immer gleiche, ewige Anschauung (kathorán) des eigenen wesensgleichen Inhaltes, und insofern kann Plotinos sogar sagen: „Das Eine ist die Kraft (dynamis) von allem, und das Denken (nóesis) löst nur gleichsam das, wessen Kraft jenes [das Eine] ist, von der Kraft ab, schaut es an und wird dadurch nus"[55]; womit denn wiederum direkt die *Ideenwelt*, die *intelligible* [nur durch das Denken, nicht durch die áisthesis, sondern nur durch die synáisthesis, das sich auf das Eine zurückbiegende, reflektierende Denken, das Bewußtsein" i. e. S., zu erfassende] *Welt* (kosmos noetós[56]) als Gegenstand der nóesis gegeben ist.

Freilich enthält nun der nus, sofern er sich dergestalt, indem auf das Eine, zugleich auf das Andere, seiner Kraft Entstammende wendet, in sich schon das *Prinzip der Vielheit:* die *Kategorien* des Seienden (Substanz, Identität und Verschiedenheit, Ruhe, Bewegung usw.[57]) treten heraus, und zugleich vollzieht sich die Gestaltung der *Urbilder* (éide, idéai, paradéigmata, lógoi[58]), die weiterhin bei der Gestaltung der Erscheinungs-, insbesondere der Sinnenweltdinge maßgebend sind.

Indem aber nun tatsächlich zu dieser letzten Gestaltung fortgeschritten wird, zeigt sich abermals die bei aller Verschiedenheit doch Wesensgleichheit des nus mit dem Einen. Sobald nämlich der nus nicht nur rein „lo-

Digitized by Google

gischer", sondern faktischer Grund der Erscheinungswelt oder „Welt" schlechthin sein soll, „muß er [seinerseits gleich dem Einen] zeugen"[59], und das Ergebnis dieser Zeugung ist die zweite Hypostase oder Seinsstufe, die Seele (psyché), die sich zugleich als die plotinisch-metaphysische Umdeutung des stoischen lógos prophorikós und zunächst als *Weltseele*[60•] darstellt.

In dieser erhalten nämlich die vom lógos endiáthetos, dem nus, in sie einstrahlenden lógoi[61] den Charakter der stoischen lógoi spermatikói, der die Sinnen-, insbesondere Körper-, kurz Erscheinungswelt schaffenden (poiun) und gestaltenden wirksamen oder Keimkräfte, und sie ist insofern auch identisch mit dem diese alle in sich befassenden stoischen Lógos spermatikós. Aber sie kann diese ihre Wirksamkeit doch nicht entfalten, ohne daß sie zuvor die äußerste untere Grenze ihrer Kraft, die *Materie* (hyle), den Gegenpol des Ersten, erreicht. Denn erst indem sie diese letzte, dritte, nur noch gleichsam Hypostase oder Seinsstufe — sie „ist" ja absolute Negativität, reine Beraubung (stéresis), völlige Abwesenheit des Seins, absolutes Nichtsein, aber nicht im Sinne des vor Fülle und lichtvoller Güte überströmenden Überseins des Ersten, sondern als Leere, Finsternis, Böses im Sinne des Mangels, des Fehlens des Guten —; erst indem die Weltseele diese zur Not auch als letzte Emanation des Ersten zu bezeichnende Scheinhypostase aus sich entläßt und an ihr umkehrt gleichwie der Lichtstrahl an der Fläche des Spiegels, vermag sie ihr Weltschöpfungs- und -gestaltungswerk zu beginnen.

Sie beginnt es und damit den *Weg des Aufstiegs*, indem sie sich im Spiegel der Materie schaut; diese Schau *(theoría)* ist ihre schöpferische Kraft, aus ihr entspringen die einzelnen Weltwesen. Sie ist zunächst die „schweigende, dunklere"[62], „schlafende", unbewußte Schau der *Natur* (physis) i. e. S., die so als niederste Stufe der schauend-schaffenden Weltseele und der „naturierenden" Natur i. w. S.[63•] sich selbst und zugleich die Körperwelt, den niedersten Teil der „genaturten" Natur i. w. S. hervorbringt[64•]. Auf dieser Stufe sind also in der Weltseele, deren Schau ihren Charakter vom lógos hernimmt, die lógoi (spermatikói) nur erst „schweigend", d. h. unbewußt wirksam[65]. Kommt sie dagegen zum Bewußtsein, so tut sie es als *Seele* (psyché) i. e. S., bewußte und wieder „die Schau schaffende Schau"[66], als deren Ergebnis die Welt der sinnlich wahrnehmenden und denkenden *Einzelseelen* erscheint, eine höhere Stufe der „genaturten Natur". Deren höchste Stufe endlich und zugleich das Produkt der zum Selbstbewußtsein gelangten und somit sich selbst direkt, nicht mehr durch das Medium der Materie, der Körper- und einzelseelischen Welt, als *Geist* (nus) schauenden Weltseele ist die Welt der *Einzelgeister*, für die sich schließlich auch wieder, wie für den sie schaffenden Geist, die Schau auf das über der ganzen Welt nur noch uneigentlich Seiende, das Überseiende, das Erste selbst, eröffnet.

So ist denn die Erscheinungswelt vorerst das Ergebnis der teils „natürlichen", teils „seelischen", teils „geistigen" Schau der Weltseele, und somit ein im weitesten Sinne des Wortes „logisches" Produkt. Die logischen

Digitized by Google

Strahlen prallen an der Materie ab, mischen sich und ergeben das verschiedenartige konkrete Einzelne in dieser der Ideenwelt gegenüberstehenden Welt, die außerdem als bloße Spiegelung des Logos an der Materie nur eine *Scheinwelt* ist[67]. Und zwar durchdringt, was auch von besonderer ethischer Wichtigkeit ist, dies Scheinmoment für Plotinos genau so wie die Weltseele die Erscheinungswelt. Ist das Scheinhafte an ihr nämlich zugleich das Körperhafte und Sinnenhafte, die Erscheinungswelt aber demzufolge auch *Sinnenwelt*, die zunächst nur der Sinnenwahrnehmung zugänglich ist, so gehören auch Himmel und Gestirne als sichtbare Götter, die Dämonen als mit Feuer- und Luftleib erscheinenkönnende halbgöttliche Wesen[68] ebenso zu ihr wie Menschen, Tiere, Pflanzen vermöge des mit ihrer Seele verbundenen Leibes und wie die anscheinend seelenlose „anorganische" Körperwelt: In ihnen allen birgt sich, der denkenden Erfassung vorerst unzugänglich, unter dem Sinnenschein ihr eigentliches „natur-, seelen- und geisthaftes" Wesen, in dem ihr logischer Charakter zum Ausdruck kommt, und aus diesem Sinnenschein sich herauszuarbeiten und dadurch zur wahren Erkenntnis der Dinge dieser Welt zu gelangen, ist natürlich bereits eine gewisse ethische Aufgabe.

Schon diese aber wäre (womit wir ein weiteres, letztes ethisch wichtiges Element der plotinischen Psychologie und Kosmologie berühren), nicht zu lösen, wenn nicht dem in der Erscheinungswelt vorhandenen *magisch-sympathetischen*, Passivität des einzelnen bedingenden *Zusammenhange* eine noch größere *Aktivität der Seele* gegenüberstünde.

Für Plotinos ist nämlich die ganze Erscheinungswelt „ein mit sich selbst sympathisches Lebewesen"[69]. Sie hat nicht nur éine Seele, sondern auch éinen Leib, sie ist ein Organismus, ein großes Gewächs, zwischen dessen Organen ein sympathischer psychologischer Zusammenhang besteht: Jedes Glied dieses Ganzen nimmt an dem Leben des Ganzen und dem der anderen Glieder teil, auch ohne mit diesen letzteren in direktem oder durch Zwischenursachen vermitteltem Zusammenhange zu stehen. Geschieht also einem der Glieder etwas, so erleiden auch andere Glieder durch Fernwirkung eine Veränderung, die ihnen, je nachdem sie jenem ersten Gliede ähnlich oder unähnlich sind, günstig oder ungünstig, angenehm oder unangenehm ist, und dies ist jene Sympathie bezw. Antipathie, die Plotinos meint, wenn er sagt: „Da das Ganze [der Erscheinungswelt] ein lebendiges, zu einer Einheit zusammengeschlossenes Wesen ist, liegt kein Teil so fern, daß er nicht nahe wäre, um durch die Natur des einheitlichen Organismus in Mitleidenschaft gezogen zu werden"[70]. Diese Mitleidenschaft (sympátheia) ist aber, meint er weiter, auch eine magische, indem „alles, was mit einem andern in Beziehung steht, von einem andern bezaubert wird (goetéuetai), denn dasjenige, womit es in Beziehung steht, bezaubert und lenkt es; nur dasjenige, was *auf sich selbst gestellt* ist, unterliegt dem Zauber nicht"[71].

Was ist nun dieses „auf sich selbst Gestellte" zunächst? Nach allen bisherigen Auseinandersetzungen kann es gar nichts anderes sein als *die Seele*,

Digitized by Google

sofern sie lógos ist: „Nur soweit die Seele vernünftig und reine Schau ist, bleibt sie eben außerhalb dieses [magischen Natur-]Zusammenhanges und frei."[72] Und dies trifft zu *auch* auf *die Menschenseele*, auf die und deren *ethische Aufgabe* wir nunmehr endlich, was Plotinos betrifft, noch unser genaueres Augenmerk zu richten haben.

Denn auch sie ist freilich, soweit Vernünftiges in ihr ist und sofern sie handelt und im praktischen Leben steht, jener Magie unterworfen[73]. „Da wirkt nicht des Menschen [und seiner Seele] eigenes Wesen und ergreift nicht die Vernunft (lógos) die Initiative, sondern der Anfang geht auch von der Unvernunft (álogon) aus, die Affekte (páthe) sind die Vorbedingungen des Handelns. Sorge für die Kinder und eifrige Bemühungen um ein Weib üben offenbar die Zugkraft aus und was sonst die Menschen für Lüste infolge der Begierden ködern. Handlungen werden teils um des Zornes willen, teils um der Begierden willen unvernünftig und unbesonnen erregt, Ämter im Staat und Streben nach Herrschaft ruft die in uns vorhandene Herrschsucht hervor. Und diejenigen, welche aus dem Streben sich gegen Unannehmlichkeiten zu sichern entspringen, haben die Furcht, die, welche aus Gewinnsucht entstehen, die Begierde zum Ausgangspunkt. [Kurzum:] das nicht Gute als ein Gutes zu erstreben, indem man durch dessen Schein verführt, von unvernünftigen Trieben (álogoi hormái) geleitet wird, das heißt gezogen werden, wohin man nicht will, ohne es zu wissen, [und] wie sollte man dies anders nennen als Bezauberung (goetéia)?"[74] Aber der und „der allein ist doch wohl unbezaubert, welcher gezogen von anderen Teilen seiner selbst nichts von dem gutheißt, was jene so nennen, sondern allein das, was er selbst weiß, nicht getäuscht, es auch nicht erstrebend, sondern besitzend. Nie und nirgends also dürfte er gezogen werden" von jenen Zaubermächten, sondern klar erkennen, was das Gute ist im Gegensatz zu jenen, und danach leben seiner Seele Leben, das der theoría, die „einzig und allein frei bleibt von Zauber".

Auch hier kommt es also wieder auf die *Schau* heraus, und es treten außer der ethischen Hauptfrage, wie sich die Menschenseele diesem magischen Zusammenhange der Erscheinungswelt zu entringen vermöge, abermals zwei Fragen auf: einerseits wieso die Weltseele ihm nicht unterliegt, anderseits wie es zugeht, daß die Menschenseele vorerst darin verstrickt ist.

Die erste dieser letzteren Fragen beantwortet sich mit Rücksicht auf den Leib, den sich die Weltseele in Form der Körperwelt schafft, leicht dahin[75]: Dieser Leib, der keiner Einwirkung von außen, also keinem Leiden (páschein) ausgesetzt ist, bedarf nicht der Fürsorge einer ihm „beiwohnenden" Seele; die Weltseele kann ihm daher „Leben gewähren, indem sie gänzlich in der Höhe verbleibt", sie ist [76] eine „überweltliche (hyperkósmios)" Seele. Die Fürsorge oder Vorsehung (prónoia), die sie der Erscheinungswelt angedeihen läßt, ist eine „allgemeine, welche durch tatlosen Befehl und in königlicher Obmacht ordnend und schmückend wirkt"[77]. Nicht die Welt hat diese Seele, sondern sie hat die Welt; die

Digitized by Google

Weltseele ist das Bindende, nicht das Gebundene[78]. Anders — und damit erhalten wir die Antwort auf die zweite der zuletzt gestellten Fragen — die Menschenseele, die als Einzelseele ein Produkt der schöpferischen Weltseelenkraft ist. Sie ist[79] nur zum Teil, nämlich soweit sie lógos ist, „überweltlich", sonst aber „innerweltlich (enkósmios)", und zwar wiederum zunächst mit Rücksicht auf den Leib, dem sie „beiwohnt" und für den sie zu sorgen hat. Dieser Leib ist der Sympathie ausgesetzt; er bedarf infolgedessen, damit[80] sein Wohlsein und überhaupt sein Dasein erhalten werde, einer besonderen, „eine gewissermaßen selbst Hand anlegende Tätigkeit ausübenden" Fürsorge (prónoia), und diese hat die ihm beiwohnende Seele zu leisten. Die Folge aber ist nun: „Wie im Sturm die Steuerleute eine viel größere Sorge auf die Schiffe verwenden und, ohne auf sich selbst zu achten, vergessen, daß sie oft in Gefahr sind, in den Schiffbruch mit hineingezogen zu werden, so neigt sich auch die Seele dann mehr nach unten und hat nicht acht auf ihre eigensten Angelegenheiten; sie wird dann festgehalten wie durch Zauberfesseln gebunden[81*], d. h. durch die Sorge um die [sinnliche] Natur zurückgehalten."[82] Nicht sie hat den Leib, sondern der Leib hat sie; sie ist das Gebundene, nicht das Bindende.

Beiweitem überwiegt also in der so gebundenen Menschenseele das, was Aristoteles die niederen Seelenkräfte nennt[83*], und was die Grundlage für das éthos im psychologischen Sinne abgibt: Lust und Unlust aus Sinnesempfindungen, Leidenschaften wie Liebe, Haß, Zorn, Freude, Mut, Furcht, Sanftmut, Sehnsucht, Leid, Mitleid, das aus alledem herfließende Begehren (epithymía)[84*]. Und diese *Verstrickung in den magischen Naturzusammenhang* macht umso mehr den Eindruck des durch den Menschen Unlösbaren, als sie letztlich keineswegs durch unbedingte Notwendigkeit, sondern *durch die eigene Schuld der Menschenseele* herbeigeführt ist. Denn „die Einzelseelen, denen einerseits ein intellektuelles Streben (noerá órexis) in der Hinwendung zu dem Prinzip ihres Ausgangs zukommt, die anderseits aber auch ein auf die diesseitige Welt sich erstreckendes Vermögen besitzen, ebenso wie ja das Licht nach oben hin mit der Sonne verbunden ist und doch der unter ihm befindlichen Welt seine Dienstleistung nicht versagt, — diese Einzelseelen nun müssen einerseits, solange sie vereint mit der Gesamtseele im Intelligiblen (noetón) verharren, frei von jedem Leid sein und im Himmel vereint mit der Gesamtseele eine ihr gemeinsame Herrschaft ausüben, gleichwie die Könige in Gemeinschaft mit dem Allbeherrschenden herrschen, indem sie auch ihrerseits von dem königlichen Throne nicht herabsteigen; sie schalten dann ja eben gemeinsam in einem und demselben Gebiete. Indem die Seelen aber, ihre Daseinsweise verändernd, aus dem Ganzen heraus dazu übergehen, als Teil und selbständig für sich zu existieren, und gleichsam des Seins in Gemeinschaft mit einem andern müde sind, zieht sich jede auf ihr eigentümliches Gebiet zurück. Wenn sie dies nun längere Zeit hindurch tut, wobei sie das Ganze flieht und durch die vollzogene Unterscheidung sich von ihr entfernt, und nicht mehr auf das Intelligible

Digitized by Google

blickt, so wird sie zum Teil und dadurch vereinzelt und schwach und vielgeschäftig und blickt auf einen Teil, und nachdem sie sich durch Abtrennung vom Ganzen irgendeinem Teile hingegeben und allem übrigen entflohen, wodurch sie sich jenem einzelnen naht und zuwendet, das von der Gesamtheit der Dinge bedrängt und beeinflußt wird, hat sie sich von dem Ganzen abgewandt und ordnet das Einzelne in mühseliger Arbeit gewissermaßen schon Hand anlegend in wohltätiger Sorge für das Äußere, ihm gegenwärtig und tief in sein Inneres eintauchend. Da widerfährt es ihr denn auch, daß sie, wie es heißt, ihre Schwingen verliert und in die Fesseln des Leibes gerät, nachdem sie sich verirrt hat aus dem Stande der Unversehrtheit, in welchem sie während der Beherrschung des höheren Gebietes sich hielt und der ihr eigen war als der Gesamtseele. So ist sie denn gefangen, *gefallen* und in Banden, und da sie nur mittelst der Wahrnehmung (áisthesis) ihre Wirksamkeit äußert, weil sie an einer unmittelbaren Wirksamkeit durch die Vernunft (nus) verhindert wird, so heißt es, sie sei begraben und weile in einer Höhle."[85]

Die Sache steht demnach so: In gewissem Sinne notwendig ist der Abfall der Seele — so wollen wir fortan kurz für „Menschenseele" sagen, sofern kein Mißverständnis zu befürchten ist — freilich, da sie infolge der Überfülle des Ersten davon abfallen mußte. Aber sie fiel durch ihre Schuld weiter davon ab als sie unbedingt genötigt war. Es stand ihr, nachdem sie einmal im Verbande der Welt- oder Universal-, kurz Gesamtseele mit andern Einzelseelen zusammen da war, *frei*, in diesem Verbande zu bleiben und so „im Intelligiblen zu verharren". Aber sie ist „ihre Daseinsweise verändernd aus dem Ganzen heraus dazu übergegangen, selbständig für sich zu existieren" und mußte nun notwendig immer weiter herabgleiten. „Der Anfang des Bösen war für sie der tollkühne Hochmut und die Werdelust und das erste Anderssein [d. h. der Wille, etwas anderes zu sein als das Intelligible der Gesamtseele, in der sie sich gebunden fühlt] und das Verlangen, nur sich anzuhören"[86]: Ichsucht, Individualismus. Hätte sie bei ihrer *Selbstprädestination* das Verbleiben in der Gesamtheit gewählt, so wäre[87] das Erste ihr Dämon, d. h. ihr leitendes Prinzip geblieben; sie hätte das Gute, das dieses Erste ist, nimmer verloren. So aber ist ihr Dämon — wenn er diesen „göttlichen" Namen noch verdient — das Urböse geworden, das Prinzip aller Schlechtigkeit und alles Bösen, das am Guten, ja selbst am Intelligiblen überhaupt gar keinen Anteil hat, und durch Teilnahme woran alles übrige ebenso böse wird wie durch Teilnahme am Guten gut. Dies Urböse ist ja aber zugleich die nichtintelligible Materie, vermittelst deren die Seele als Natur ihren Leib bildet, und diesen muß sie sich nun freilich bilden und ihn vorläufig als ihre sterbliche Hülle ertragen. Ja sie kann sogar bei weiterer Verstrickung in ihre so entstehende Sinnlichkeit in der Wiedergeburtsreihe noch in einen Tier- oder gar Pflanzenleib gebannt werden.

Jedoch selbst dadurch hat die Seele ihre *Freiheit zum Guten* noch nicht völlig verloren. „Sie hat nämlich immer trotz alledem [noch] einen gewissen

Digitized by Google

überragenden Teil."[88] Geblieben ist ihr nicht nur eine zwiefache, sondern eine dreifache Dynamis, die nun auch in eine dreifache Energie übergehen kann: „Blickt sie auf das ihr Übergeordnete, so denkt sie (noéi), blickt sie auf sich selbst, so erhält sie sich selbst; blickt sie auf das ihr Untergeordnete, so schmückt, ordnet und beherrscht sie es."[89] In der ersten Hinsicht offenbart sie sich also dann als eine Art Intellekt oder Vernunft, allgemein Geist (nus), in der zweiten als Seele i. e. S., in der dritten als eine Art Natur; sie ist, wie man auch[90] sagen könnte, der geistige, der seelische und der natürliche Mensch und betätigt sich demnach analog der Weltseele[91*], zu der sie sich verhält wie die Art zur Gattung.

Vor allem aber ist sie dann der auch *geistig* aktuelle Mensch und vermag, wenngleich als eine Art Amphibium immer noch beträchtlich hinter der Weltseele zurückstehend[92*], ihren Leib zu beherrschen und sich so von ihrem tiefen Falle zu erheben. Sobald sie nur einmal so weit gelangt ist. Aber das ist ja gerade die [93*] jetzt etwas anders zu stellende ethische Hauptfrage: wie gelangt sie so weit?

Plotinos ruft, um den *Anfang des Seelenaufstieges* zu motivieren, abermals einen Dämon zu Hilfe, den *Eros*[94], der auch der gefallenen Seele trotz allem von der Vorsehung[95] noch zugänglich gelassen worden ist[96], und kleidet seine Lehre demgemäß zunächst mythologisch ein. „Der" Eros, dessen platonische Grundzüge Plotinos festhält — andere érotes werden wir gleich noch kennen lernen — ist ihm seinem Wesen nach nämlich „weder ein Gott noch sich selbst genügend (autarkés), sondern stets bedürftig (endeés)"[97]. Er steht als Sohn des Poros oder Überflusses und der Penia oder des Mangels zwischen Menschen und Göttern, stammt aber von diesen, indem Poros der Sohn des Zeus und der Metis (Klugheit) ist. Er sehnt sich nach seinem höheren Ursprung zurück, ist *Liebe* zu ihm, und dieser Ursprung ist letztlich das schlechthin und wesentlich Gute; abermals mythologisch eingekleidet: Zeus, die Weltseele, ist der Sohn des Kronos, des nus, dieser der Sohn des Uranos, des Ersten, mithin des Urguten[98]. „Deshalb ist auch anzunehmen, daß die guten Menschen in ihrem Eros die Liebe zu diesem Guten haben, keine besondere [bloß auf teilweise Gutes gerichtete] Liebe. Die hingegen, welche unter anderen Dämonen stehen (denn verschiedene Menschen stehen unter verschiedenen Dämonen [d. h. eben jenen ‚anderen' érotes]), lassen den untätig, den sie eigentlich hatten. Sie richten sich vielmehr in ihrer Tätigkeit nach einem andern Dämon [Eros], den sie sich gewählt haben in Übereinstimmung mit dem [hauptsächlich] in ihnen wirksamen Teil der Seele. Die aber nach dem Schlechten streben, haben durch ihre vorhandenen schlechten Begierden (epithymíai) alle in ihnen befindlichen [guten] Dämonen gefesselt, ebenso wie auch ihre angeborene richtige Vernunft (lógos orthós) durch die späteren verkehrten Meinungen (dóxai)."[99]

Mit den „anderen" Dämonen meint Plotinos demzufolge insbesondere die von ihm sogenannten „widernatürlichen (parà physin)" Eroten. Indem er nämlich das Gute als die eigentliche Natur des Menschen betrachtet, sagt er: „Die natürlichen (physei) und natur-

Digitized by Google

gemäßen (katá physin) Eroten sind schön, und zwar sind die Eroten der geringeren Seele [in der das Gute noch nicht in so hohem Grade aktuell ist] geringer an Würde und Kraft, die der besseren besser, alle zur Wesenheit (usía) der Seele gehörig. Die widernatürlichen dagegen sind Leidenschaften (páthe) Verirrter, keineswegs mehr Wesenheiten noch wesenhafte Daseinsformen, da sie nicht mehr von der Seele erzeugt werden sondern zugleich mit der Schlechtigkeit der Seele ihr Dasein haben, welche dann ähnliches hervorbringt in besondere Zustände und Stimmungen bereits versetzt. Überhaupt mag wohl das wahrhaft Gute Wesenheit der Seele sein, indem sie ihrer Natur nach im Bestimmten und Begrenzten tätig ist, das andere aber tut sie nicht aus sich, es sind bloß Äußerungen leidender Zustände. Ebenso haben die falschen Begriffe keine unter sie fallenden Wesenheiten, wie die wirklich wahren, ewigen und bestimmten Begriffe, die zugleich das Denken, das Intelligible und das Sein haben nicht bloß im Absoluten, sondern auch in jedem Einzelnen im Bereich des wahrhaft Intelligiblen und der in der Einzelseele vorhandenen Intelligenz (nus). Man muß sogar in einem jeden von uns reines Denken (nóesis) und Intelligibles (noetón) annehmen, während wir doch dies nicht zugleich und schlechthin sind. Daher auch unsere Liebe (éros) auf das Einfache und Schlechthinnige gerichtet ist, desgleichen die Gedanken (noéseis). Denn wenn diese auf etwas Teilweises gerichtet sind, so geschieht das zufällig, wie man ja auch an diesem bestimmten Dreieck zwei Rechte beobachtet insofern es das Dreieck schlechthin bedeutet."[1]

Die Menschen besitzen mithin — so dürfen wir dies ins schlicht Psychologische übersetzen[2*] — sämtlich die Anlage zum Guten, und diese ist so unantastbar, daß Plotinos die Seele sogar als absolut apathisch (apathés) d. h. dem Erleiden, besonders der Leidenschaft (páthos) unzugänglich bezeichnen kann:

„Wenn die Seele größelose [d. h. unkörperliche] Wesenheit ist und auch unvergänglich sein muß, so muß man sich hüten ihr Affektionen (páthe) beizulegen, denn damit würde zugleich ihre Vergänglichkeit ausgesprochen sein. Und wenn nun ihr Wesen Zahl, oder, wie wir sagen, Begriff (lógos) ist, wie soll eine Affektion an einer Zahl oder einem Begriff möglich sein? Man hat vielmehr bei diesen Vorgängen in der Seele an irrationale Verhältnisse (lógoi álogoi), an affektionslose Affektionen (apathé páthe) zu denken, d. h. man muß alle diese Ausdrücke als Übertragungen von der Körperwelt und zwar als Übertragungen nach einer gewissen Analogie in einem entgegengesetzten Sinne auffassen und annehmen, daß sie habend nicht hat und leidend nicht leidet."[3]

Die Seele ist also potentiell gut bei allen, aktuell, als Energie *vollkommen gut* aber nur bei denen, die sich *ihres Ich* d. h. des „Verlangens nur sich anzugehören" völlig *entäußert* haben. Denn die Seele, die dies nicht getan, hat immer noch Materie, sei es auch intelligible, an sich und ist nicht *absolute Energie*, nicht schlechthin und wesentlich Gutes. Solches soll sie aber doch werden: absolute Energie d. h. *aktive Kraft* (dynamis) zu allem, die nicht wie die passive, gleichfalls dynamis genannte Kraft oder Möglichkeit bloß dazu dient, das von der aktiven Kraft, dem absoluten Willen, Gewollte, zu aktualisieren, in Energie oder Wirklichkeit umzusetzen, sondern selbst absolute, ewig alles in Wirklichkeit umsetzende Energie ist. So also, daß „Wollen" als Aktualität des Willens und dieser Wille selbst schlechterdings nicht mehr zu scheiden sind, daß der absolute Wille *ewiges Wollen*, nicht bloße Potenz dazu ist[4*], und daß alle passive Kraft d. h. intelligible Materie, und vollends alle Unkraft d. h. Materie i. e. S. oder bloße leere Möglichkeit durchweg ausgeschaltet bleibt; ist doch diese Materie i. e. S. geradehin „das" Böse[5*].

Digitized by Google

Dies ist nun freilich ein ethisches Ziel, das weit hinausliegt über das des Tugendhaften oder Weisen, und damit nimmt die Moralphilosophie des Plotinos eine entschieden religiöse Wendung. Ein solches Ziel kommt mit dem des *Heiligen* überein und wird auch nur auf dem *Heilswege* erreicht. Es fragt sich bloß noch, wie.

Ebensowenig wie Platon ist Plotinos schlechthin weltflüchtig. „Flucht, sagt Platon, heißt nicht von der Erde weggehen, sondern auf Erden gerecht und heilig (hósios) sein mit vernünftiger Einsicht (phrónesis). Der Sinn seiner Worte ist also, man müsse die Schlechtigkeit (kakía) fliehen, so daß für ihn das Böse (ta kaká) die Schlechtigkeit ist mit allen ihren Folgen. Die Schlechtigkeit am Menschen aber ist der Tugend entgegengesetzt, diese ist aber nicht das Gute (to agathón), sondern [nur] ein Gut (agathón), das die Materie [das Urböse] überwältigen hilft."[6]

Die *Tugend* und das tugendhafte Handeln ist also nicht das höchste Gut des Menschen. Zwar erkennt Plotinos den Wert der praktischen Tüchtigkeit und der „bürgerlichen" Tugend durchaus an. „Sie schmücken in der Tat und machen uns besser, indem sie die Begierden, überhaupt die Leidenschaften begrenzen und mäßigen und die falschen Meinungen beseitigen durch das schlechthin Bessere und das Begrenztsein und dadurch daß das Gemessene und Maßvolle sich außerhalb des Maßlosen und Unbegrenzten befindet; und selbst begrenzt... sind sie ähnlich dem Maße dort und haben eine Spur des Besten dort."[7] Die vier Kardinaltugenden haben ihr gutes Recht. Nur sind sie in ihrer gewöhnlichen Fassung als Vehikel zum tugendhaften *Handeln* noch durchaus ins Irdisch-Materielle verflochten. Wer die Tugend hat nur um zu handeln, der ist noch nicht so frei wie er es sein kann. „Jede Handlung ist der Bezauberung unterworfen und das ganze praktische Leben; denn es bewegt sich zu dem hin, was es bezaubert"[8], wie wir schon von früher her wissen[9*]. So wird nur Metriopathie, nicht Apathie gesucht. Erst sobald die Tugend unter diesem letzteren, durch die absolute Apathie der Seele selbst motivierten Begriffe steht, wird sie *wahre Tugend.* Besonnenheit ist dann „den Verkehr mit sinnlichen Vergnügungen abweisen, sie als unrein und eines reinen Menschen unwürdig fliehen; [denn] es ist ja eben, wie der alte Spruch lehrt, Mäßigung, Tapferkeit, überhaupt jede [wahre] Tugend eine *Reinigung* (kátharsis)"[10]. Die Tapferkeit ferner ist dann „Furchtlosigkeit vor dem Getrenntsein der Seele vom Leibe", die Gerechtigkeit bedeutet „Herrschaft des Verstandes (lógos) und der Vernunft (nus) in der Seele und Nichtwiderstreben des anderen darin"[11]. Der Begriff der Weisheit geht über in „das Denken in seiner Wegwendung von der Welt hier unten, das Denken, welches die Seele zum Höheren emporführt; Seelengröße (megalopsychía) [endlich] ist [überhaupt] das Hinwegsehen über das Irdische"[12]. Alles in allem — der von Plotinos[13] nur angedeutete, erst von Porphyrios[14*] vollzogene Ausbau der Tugendlehre zu einem System von politischen, kathartischen, noerischen und paradeigmatischen Tugenden sei hier nur nebenbei erwähnt —: Das Irdische wird so dem Weisen gleich-

Digitized by Google

gültig, nach stoischer Art adióphoron, die dianoetische Tugend steht wie bei Aristoteles über der ethischen.

In rein *theoretischer*, nicht mehr praktischer *Tätigkeit* bewegt sich also fortan der Weise nach seinem Ziele der Heiligkeit hin. „Das Handeln geschieht nur um *des Schauens* (theoría) und der Anschauung (theórema) willen. Darum ist auch für die Handelnden [eigentlich] das Schauen das Ziel, und was sie gleichsam auf direktem Wege nicht erlangen konnten, das suchen sie auf Umwegen zu erreichen. Wiederum, wenn sie erlangt haben was sie wünschen, so ist offenbar das was sie geschehen wissen wollten, damit sie es erkännten und als gegenwärtig in der Seele sähen, das vorgesetzte Ziel des Schauens. Handeln sie ja doch auch des Guten wegen, und zwar nicht damit sie es außerhalb ihrer selbst oder überhaupt nicht haben, sondern damit sie das Gute aus der Handlung haben. Wo aber ist dies? In der Seele. So ist also die Handlung wieder in Schauen umgeschlagen, denn was sie in der Seele, die Begriff (lógos) ist, ergreift, was wäre es anders als ein schweigender Begriff? Und zwar um so mehr je mehr sie [reiner] Begriff ist. Denn dann hat sie Ruhe (hesychía) und sucht nichts mehr [Äußeres], da sie ja erfüllt ist [d. h. den Zweck ihres Handelns erreicht hat], und das Schauen, das sich in einem solchen Vertrauen auf den Besitz befindet, ruht nach innen gewandt. Und je lebendiger die Überzeugung (pístis), desto ruhiger ist auch das Schauen — auf welchem Wege es dem Einen [d. h. Ersten] näher führt —, und das Erkennende vereinigt sich je mehr es erkennt mit dem Erkannten."[15]

Der Weg der *Erkenntnis* führt so über das sinnliche Erkennen d. h. die Wahrnehmung (áisthesis) und die Meinung (dóxa) zum begrifflichen Erkennen, der Dialektik als dem „Vermögen und der Fertigkeit, begrifflich über jedes einzelne zu denken d. h. zu wissen, was ein jedes ist, wodurch es sich von andern unterscheidet und welches das ihnen Gemeinsame ist"[16], und schließlich zur *intellektuellen Anschauung* (nóesis), in welcher der Weise „durch sich selber sich selbst erblickt"[17]. Denn er ist dann „selbst Intellekt (nus) geworden, und als Intellekt sieht er sich selbst". Ohne doch darum seinen anderen Gedankeninhalt zu verlieren: „Seiend denkt er sich selbst als seiend, aber auch das, worauf er sich gleichsam stützt, als seiend"[18]. Er denkt alle Dinge, weil er alle ist, und er ist alle Dinge, weil er alle denkt. Schauend schafft er und schaffend schaut er, und was er schaut, das ist doch immer nur er selbst: der Intellekt in seiner reinen Tätigkeit. „Wer sich also selber schaut, hält so die Wirksamkeit bei sich selbst und auf sich selbst gerichtet."[19] Er ist autark und autonom. Keine Sinnlichkeit, überhaupt nichts Äußeres berührt ihn mehr. Er ist ganz er selbst geworden.

Er selbst? Nur er selbst? Ist er damit seiner ethischen Aufgabe, sich seines Ich zu entäußern, nicht untreu geworden? Wer diese Frage mit Ja beantwortet, hat den Unterschied zwischen dem engen individualistischen Ich des gewöhnlichen Menschen und dem weltweiten universalistischen Selbst des plotinischen Weisen nicht erfaßt. Dem *weltweiten Selbst*. Denn Plotinos

Digitized by Google

seinerseits macht[20] keinen Unterschied zwischen dem Intellekt des Weisen und dem allumfassenden allgemeinen Intellekt (nus), der die erste Hypostase ist und als Intelligibles (noetón) der Energie der Weltseele zugrunde liegt. In diesem aber ist ja der nus zugleich als lógos endiáthetos in das System der ideell-urbildlichen Begriffe (lógoi) entfaltet, und der Intellekt sieht alle diese Begriffe sowie deren System. Er begreift die *ganze Welt* zunächst als *Ideenwelt*. Er sieht sie wie sie ist und orientiert sich danach. Er ist selbst diese Welt. Selbst und Universum fallen hier zusammen.

Denn indem aus der Ideenwelt durch die Weltseele als lógos prophorikós nicht auf einmal, sondern in ewigem Schaffen[21] die *Erscheinungswelt* entsteht, sieht er, in seiner ersten Vergottung sowohl mit dem nus als mit der Weltseele eins geworden, nun auch die Erscheinungswelt oder Welt schlechthin als das, was sie ist: die zwar notwendigerweise nicht absolut vollkommene, aber doch relativ vollkommene, also *bestmögliche Welt*, das bestmögliche Abbild ihres intelligiblen Vorbildes[22]. Blickt er nämlich so, mit dem Blick der Weltseele, auf „das Gewordene als die Welt in ihrer Gesamtheit [also nicht nur auf ihre einzelnen Teile als solche], so wird er von ihr die Worte vernehmen: Ein Gott hat mich geschaffen und ich bin von dorther geworden, vollkommen unter allen lebenden Wesen, ausreichend für mich selbst und mir selbst genug, ohne etwas zu bedürfen, weil alles in mir ist: Pflanzen und Tiere, die Natur alles Geschaffenen, viele Götter, Scharen von Dämonen, gute Seelen und durch Tugend beglückte Menschen. Denn nicht bloß die Erde ist geschmückt mit allen Gewächsen und allerlei Tieren und nicht bloß bis zum Meer ist die Kraft der Seele gegangen, während die ganze Luft, der Äther und der gesamte Himmel ohne Seele wäre, sondern dort sind alle guten Seelen, welche den Sternen das Leben geben und dem wohlgeordneten, ewigen Umschwung des Himmels, der in Nachahmung des Geistes (nus) sich mit Bewußtsein stets um denselben Punkt im Kreise bewegt; denn er sucht nichts außerhalb. Alles aber in mir strebt dem Guten zu und alles einzelne erreicht es nach seinem Vermögen. Denn der ganze Himmel hängt von jenem ab, ferner jede Seele von mir [ohne daß jedoch dadurch ihre Freiheit beeinträchtigt würde, da diese[23] in Form der vernünftigen Entschließung zum Guten d. h. vernünftig-Gesetzmäßigen mit vorgesehen ist] und die Götter in meinen Teilen, desgleichen alle Tiere und die Gewächse und was etwa an Unbeseelten in mir zu sein scheint. So zwar, daß eben das eine bloß am Sein teil zu haben scheint, das andere aber am Vegetieren, wieder anderes mehr an der Wahrnehmung, noch anderes bereits an der Vernunft, die letzte Art endlich am ganzen Leben. Denn man darf nicht das Gleiche verlangen für das was nicht gleich ist. Kommt doch auch dem Finger nicht das Sehen zu, sondern dem Auge, dem Finger aber etwas anderes: Finger zu sein, sollt' ich meinen, und sein eigenes Geschäft zu haben."[24]

Sogar des Übel, das der einzelne erleidet, giftige Tiere, schlechte Menschen, Ehebruch, kurz alles Schlechte und Böse findet in dieser *Theodizee* seine Rechtfertigung. Es unterliegt dem durch die Weltseele eingeleiteten

Digitized by Google

Selbstheilungsprozeß der Welt. „Aus einem Ehebruch z. B. und der gewaltsamen Entführung einer Kriegsgefangenen gehen naturgemäß Kinder hervor und vielleicht bessere Männer, und andere bessere Städte treten an die Stelle der von schlechten Menschen zerstörten."[25] Aber auch sonst ist es ja[26*] als mit der nichtintelligiblen Materie wesenseins gar nichts Positives, sondern bloße Abwesenheit, Abschwächung des Guten und endlich sogar logisch notwendig als Gegenstück zu diesem.[27] Gutes und Schlechtes sind beides Momente der inneren Mannigfaltigkeit der Vernunft, und „weil das Bessere ist, so ist auch das Schlechtere. Denn wie soll es in einem vielgestaltigen Dinge etwas Schlechteres geben, wenn es nichts Besseres gibt, oder wie das Bessere, wenn es nichts Schlechteres gibt? Man darf also nicht das Bessere im Schlechteren tadeln, sondern muß es dem Besseren Dank wissen, daß es von sich dem Schlechteren etwas mitgeteilt hat. Überhaupt heben diejenigen, welche das Schlechtere im All aufheben wollen, die Vorsehung selber auf. Denn worauf soll sie sich erstrecken? Doch nicht auf sich selbst und das Bessere? Geschieht es doch auch mit Bezug auf das Untere, wenn wir von einer oberen Vorsehung sprechen. Denn ‚alles in Eins', das ist das Prinzip, worin alles zugleich und alles das Ganze ist."[28]

Freilich tritt dadurch an dem allgemein sympathetisch-magischen Zusammenhange der (Erscheinungs-)Welt die negative, Haß und Unlust als Gefühlsresonanz der gegenseitigen Wirkung der Organe bedingende Seite noch schärfer hervor. Indes auch dies ist notwendig. *Harmonie* des Ganzen kann sich nur auf Gegensätzen aufbauen. Jedes Tun in der Welt muß zugleich Leiden sein, da es Bewältigung von Widerständen des zufolge seiner Natur Entgegenstehenden ist[29]. Insbesondere muß — hier kommt der Einfluß der altpersisch-dualistischen Lehre vom Kampf des guten und des bösen Prinzips in der Welt auf Plotinos deutlich zum Vorschein[30] — Kampf des Guten gegen das Böse sein, damit sich jenes in der Welt durchsetze, das Böse aber bestraft und wieder zum Besten gewendet werde. Wie könnte es anders sein? Die Schuld der abgefallenen und immer weiter abfallenden Seelen bleibt natürlich bestehen. Es muß also eine *allgemeine Wiedervergeltung* geben[31]. „Adrasteia, die Unentrinnbare, in Wahrheit Gerechtigkeit und wunderbare Weisheit"[32], wirkt in Form der Seelenwanderung. „Denn man glaube ja nicht, daß jemand zufällig Sklave ist, daß er zufällig in Gefangenschaft gerät oder ohne Grund an seinem Leibe Unbill erleidet, sondern er hat dies einst getan, was er jetzt leidet. Wer seine Mutter getötet hat, wird selbst ein Weib und dann von seinem Sohne getötet werden, und wer ein Weib geschändet hat, wird ein Weib werden, um geschändet zu werden." Die Harmonie des Ganzen bleibt so doch erhalten, auch die Sympathie des Gleichartigen erhält so außer der Antipathie des Ungleichartigen ihr höheres Recht, und sogar auf das anscheinend Ungleichartige muß sie sich schließlich erstrecken. Denn was ist der Tod, der etwa des Kampfes gegen das Böse Preis ist, gegen das Leben? Er ist nur Wechsel des Lebens, Vernichtung zur Wiederkehr ins Leben in anderer Form, notwendig auch,

Digitized by Google

um anderem Leben Spielraum zu gönnen[33]. Er ist ebensowenig zu fürchten wie anderes notwendiges „Übel", das im Ganzen doch wieder zum Guten ausschlägt. Die Adiaphora rücken so unter den höchsten Gesichtspunkt, und außerdem wächst sich die bürgerlich-soziale und Weisheitstugend[34]• der Gerechtigkeit sogar über den Rahmen der Menschheit hinaus zu einer nun nicht mehr Sympathie zu nennenden, sondern als *allgemeine Vorsehung* (prónoia)[35]• zu bezeichnenden Haltung des bis hierher Gelangten aus. Mit allem hat er nun in der fürsorglichen Weise der Weltseele Berührung, soweit die Welt reicht, mit dem Nächsten wie dem Fernsten, ohne doch davon sympathisch berührt zu werden, denn er steht darüber „in königlicher Obmacht". Alles versteht er und erkennt es als in seiner Art gut an, wenn er es auch, um an der Gestaltung der Welt als einer bestmöglichen zu wirken, zum Teil bekämpfen muß. Die Welt ist ihm *gut*, wie sie ihm, der durch den Sinnenschein nicht mehr getäuscht werden kann, *wahr* ist, — gliedert er doch, ihren durchgängigen organischen, nach ewigem Gesetz geregelten logischen, kausalen und teleologischen Zusammenhang einsehend, auch den anscheinenden Zufall darin ein —; sie ist ihm auch *schön*, da er, als Künstler vergottet, sie als sein Werk schafft, „schöne, ideale Bilder [als ihr Vorbild] schauend"[36], und, „indem die Schönheit mit dem Sein des Geistes [nus, der er nun ist] zusammenfällt, sie nicht von der Wahrheit und dem sittlichen Sein zu unterscheiden ist"[37].

Aber noch ist damit der Weise nicht an das Ziel seiner Entwicklung gelangt. Als Vorsehung erfüllt er nur erst die Funktion der Weltseele, insofern diese[38]• „auf das ihr Untergeordnete blickt", als Intellekt (nus), der auf sich selbst blickt, nur erst *eine* Funktion dieses Intellektes. Indes selbst indem er dessen zweite Funktion[39]• erfüllt, zugleich mit dem Blick auf sich selbst auch auf das Erste oder Eine blickt, bleibt er doch immer noch Intellekt und damit hinter seiner zweiten Vergottung, dem *Eingehen* aus dem Sein *in das Übersein*, zurück. Er hat sich zwar seines innerweltlichen individualistischen Ichs, aber noch nicht seines universalistischen Welt-Ichs, seines Selbstes, entäußert. Dies geschieht erst, wenn er oder vielmehr die Seele, die er ist, in mystischer *Ekstase* aus sich, dem Intellekt heraustritt, jede geistige, logische Funktion abstreift und ganz Alogisches, auch nicht einmal mehr „liebender Intellekt (nus erón)"[40], sondern ganz *Liebe* (éros) im höchsten Sinne des Wortes wird. Denn dies ist, wenn er überhaupt durch ein Wort bestimmbar ist[41]•, der tiefe Sinn des Zeugens, in dem[42]• die Energie des Ersten besteht: Liebe[43] als Seinwerden, Liebe als Seinswille, als Wille zum Sein[44], der durch seine Tätigkeit oder vielmehr als absolute Tätigkeit (enérgeia) „das Gewollte hinauswirft in das Sein"[45] und es auch da noch umfaßt, indem das „Andere" gleichsam nicht emanierend aus ihm emaniert[46]•. Ist doch das Erste, Gute, ja als Quelle alles Guten „Übergute (hyperágathon)"[47] zugleich so zu denken, daß es nicht „in sich selbst stillstehen kann, gleichsam als ob es eifersüchtig auf sich selbst oder unvermögend wäre, die Kraft aller Dinge!"[48]• So wirft denn die

Digitized by Google

Seele auch die Vielheit des Intellektes noch hinter sich, aber nur um sie als Werdensollendes von neuem in einfachem *Liebeswillen* zu umfassen, das Eine das Viele. Ist sie nun noch Seele, zu deren Wesen der Intellekt gehört, ja deren Wesen er ausmacht? Man mag das billig verneinen.

In der Tat: „Nachdem der Schauende sich selbst erblickt hat, wird er sich dann, wenn er schaut, als einen solchen schauen, der nicht mehr Begriff (lógos) ist, sondern größer als der Begriff und vor dem Begriff und um des Begriffes willen. Oder vielmehr er wird mit sich selbst als einem solchen verbunden sein und sich als solchen fühlen, der einfach (haplús) geworden ist. Vielleicht darf man nicht einmal sagen: er wird schauen. Was das Geschaute anbetrifft, wenn anders man hier von zweien reden darf, dem Schauenden und dem Geschauten, und nicht vielmehr beides als eins (hén) bezeichnen muß — freilich eine kühne Redeweise — so schaut nicht noch unterscheidet noch stellt es der Schauende als zweierlei vor, sondern gleichsam ein anderer geworden und nicht mehr er selbst noch sich selbst angehörend, langt er zugleich dort an und jenem angehörig ist er eins mit ihm, wie ein Zentrum ans Zentrum an ihn geknüpft; sind doch auch hier zusammentreffende Dinge eins und findet die Zweiheit nur statt, wenn sie getrennt sind. So reden auch wir jetzt von einem Unterschiedenen. Deshalb läßt sich auch ein solches Schauen schwer beschreiben. Wie sollte auch jemand etwas als ein Verschiedenes ankündigen, wenn er jenes, als er schaute, nicht als ein Verschiedenes erblickte, sondern als eins mit sich selbst?“[49] Die *Seele* ist nun erst recht, in einer zweiten, höheren Vergottung, *Gott* geworden: „Da dürfen wir denn auch jenen und uns selbst schauen, wie es zu schauen frommt; uns selbst im Strahlenglanz, voll intelligiblen Lichtes oder vielmehr als reines Licht selbst, unbeschwert, leicht, Gott geworden oder vielmehr seiend; entzündet ist dann unseres Lebens Flamme.“[50]

So mündet denn der ethische Prozeß der „*Reinigung* (kátharsis)“[51] des Menschen vom Ich zum Selbst und darüber hinaus[52*] wirklich ins Religiöse aus. *Der Heilige*, der dies Ziel erreicht hat, ist zugleich *das Heilige* geworden. Wenn nun jemand sieht, daß er dies geworden, so hat er an sich selbst ein Ebenbild Gottes, und wenn er von sich selbst aus hinübergeht wie das Abbild zum Urbild, so hat er das Ziel der Reise erreicht. Ist er aber aus dem Schauen gefallen, so wird er die Tugend in sich erwecken, sich selbst als allseitig geschmückt wahrnehmen und so sich wieder aufschwingen, durch die Tugend zum Intellekt, durch die Weisheit zu Gott. Und so ist das Leben der Götter, der göttlichen und glückseligen Menschen eine Befreiung von allen Erdenfesseln, ein Leben ohne irdisches Lustgefühl, eine Flucht des einzig Einen (mónon) zum einzig Einen“[53], des Ersten zum Ersten. Hier schließt sich der Kreis. Die abgefallene Seele ist zu ihrem Ursprung zurückgekehrt. Sie ist nun wieder eins mit ihm, in erhabener *Liebesseligkeit*.

Und in erhabener *Freiheit*, Freiheit von der ganzen Welt. Nicht nur Macht, Herrschaft, Reichtum, Schönheit, Wissenschaft, dies alles ist nun Adiaphoron im höchsten Sinne. Auch den ganzen Himmel, böte man ihn

Digitized by Google

einer solchen in den Urgrund alles Seins wiedereingegangenen Seele, würde sie nicht gegen ihre jetzige Glückseligkeit eintauschen. „Ja, wenn alles um sie herum vernichtet würde, so wäre ihr dies gerade recht, nur damit sie mit dem Alleinen allein sein könnte"[54], von dem aus selbst diese Vernichtung möglich ist, wie ihre eigene *Vernichtung* und doch *höchste Energisierung* — das Erste ist ja absolute Energie — durch Wiedereingehen in das Erste möglich war.

Indessen ist dies Ziel zu erreichen dem *Menschen* immer nur höchstens auf Augenblicke beschieden. „Warum bleibt nun der Mensch nicht dort? Weil er noch nicht gänzlich von hier ausgewandert ist."[55] So lange die Seele noch prinzipiell im Irdischen befangen ist, kann sie sich diesem immer nur zeitweilig und auf Momente entringen. Nicht die Gottheit entfernt sich vom Intellekt, wohl aber dieser mit der Seele von der Gottheit, und ist nun, mit ihr bis zum Leibe herabgesunken, immer wieder geneigt, sich diesem zu nähern. Um so mehr, als das Wesen des Ersten Unbestimmtheit (apeiría), das des Intellektes und damit der Seele Bestimmtheit ist. Kaum der Vereinigung mit dem Ersten teilhaftig geworden, erschrickt sie daher gleichsam vor diesem. Sie wähnt, an ihm nichts zu besitzen, beginnt zu schwanken, vermag die Einheit mit ihm nicht zu ertragen, tritt aus ihr heraus, stellt sich das Eine als ein anderes gegenüber und „steigt froh hinab, um nun immer tiefer hinabzusinken, bis sie bei einem sinnlich Wahrnehmbaren anlangt und dort wie auf festem Lande ausruht"[56].

„Nur viermal", sagt Porphyrios, „erreichte Plotinos jenes erhabene Ziel während meines [fünfjährigen] Aufenthaltes bei ihm"[57], und mußte sein ganzes übriges Leben danach ringen, bis es ihm schließlich jedesmal „durch einen unbeschreiblichen Akt, nicht durch irgendwelche Kraftanstrengung zuteil wurde". Porphyrios selbst erreichte es nur einmal, im Alter von 68 Jahren. Doch es gibt einen Trost. „Es wird auch für den Menschen die Zeit des dauernden Schauens kommen, wenn er von keiner Unruhe des Leibes mehr belästigt wird."[58] Dann wird er aber freilich auch nicht mehr Mensch, sondern, nachdem er es durch festes Ringen nach dem Ersten verdient, der Bindung an den Menschenleib wie an jeden Leib enthoben sein. Das muß ruhig abgewartet werden, denn den Prozeß etwa durch Selbstmord zu beschleunigen, hält Plotinos für unstatthaft. Das Leben der Seele mit dem Leibe ist zur Reinigung da, und „man darf die Seele nicht austreiben, solange noch ein Zunehmen an Besserung möglich ist"[59]. Der Eros führt immer noch empor.

B) Die neuplatonischen Schulen

Die philosophische Höhe des plotinischen Systems, das auch noch von diesen und vom Christentum her zu beleuchten sein wird, hat von Plotinos' neuplatonischen Nachfolgern keiner erreicht oder gar übertroffen. Indessen enthalten deren teils in vorwiegend metaphysisch-spekulativer, teils in mehr religiös-theurgischer, teils endlich in fast ausschließlich gelehrter Rich-

Digitized by Google

tung geführte Untersuchungen doch noch so manches Bemerkenswerte, und sind auch zum Teil von sehr beträchtlicher historischer Wirkung begleitet gewesen.[60]

In der ersten, der vornehmlich *metaphysisch-spekulativen* Richtung bewegt sich die *römische* Schule des Plotinos selbst, in der Amelios und Porphyrios hervorragen; sie wird weiter verfolgt in der syrischen Schule des Iamblichos nebst Theodoros von Asine und Dexippos, vollendet in der athenischen Schule des Plutarchos (von Athen), Syrianos, Proklos, Damaskios, Simplikios und anderer.

Amelios, seit 246 Plotinos' Schüler, „zeigt sofort die Grundtendenz, die die Weiterentwicklung des Neuplatonismus plotinischer Richtung beherrscht, nämlich die Neigung zu immer weitergehender Zerspaltung der obersten Wesenheiten"[61]. So unterscheidet er im Nus drei Hypostasen, die er als einen dreifachen Demiurgen oder als drei Könige bezeichnet: den seienden, den (an dem ersten teil-)habenden und den schauenden nus, worin er wohl von Numenios' trichotomischer Gottesanschauung[62] beeinflußt ist. Dagegen macht er wieder aus den vielen Einzelseelen, welche die Weltseele nach Plotinos aus sich entlassen hatte, nur eine einzige Seele, die sich in jenen nur in je verschiedener Beziehung darstelle, und scheidet sie so noch schärfer von der Körperwelt als Plotinos; konsequenterweise verwirft er dann auch durchaus die sinnliche Lust.

Porphyrios (etwa 232 bis nach 300)[63], der als Biograph des Plotinos und Herausgeber der plotinischen „Enneaden" wohl das meiste zur Verbreitung von dessen Schriften beigetragen hat, macht keinen Anspruch auf besondere Selbständigkeit. Dennoch hat er, ein Mann von ebenso reiner Gesinnung wie gelehrtem und bei aller mystischen Neigung nüchternem Scharfsinn, des Meisters Lehre in manchem fortgebildet, vor allem nach der praktisch-religiösen Seite hin.[64]

Das Ziel und die Aufgabe der Philosophie liegt nach ihm wesentlich im sittlichen Leben des Menschen, als ihr eigentliches Motiv erscheint die Sorge um sein Seelenheil. Seine Ableitung der nichtintelligiblen Materie aus dem Einen durch endliches Erlöschen der Einheit und der idealen Form ist strenger als bei Plotinos, aber er beruhigt sich bei dieser Ausschaltung des dualistischen Restes aus seinem Monismus auch durch den Saltomortale, daß „die Materie in Wirklichkeit niemals getrennt von der Form existiert", und kann darum den Gegensatz des Einfachen, Ewigen und Unveränderlichen gegen das Zusammengesetzte, Vergängliche und Wandelbare umso schärfer betonen. Anderseits sucht aber auch er den Übergang von dem Einen zur Materie und umgekehrt schon durch Vorbereitung späterer nus-Zerlegungen plausibler zu machen; die nur dynamische, nicht substantielle Gegenwart des Unkörperlich-Geistig-Seelischen im Körperlichen betont er womöglich noch schärfer als Plotinos. Auch daß in den scheinbar leidentlichen Zuständen die Seele sich in Wahrheit tätig verhält, nur der Leib leidet, vertritt er ebenso energisch wie die Lehre von der Freiheit der Seele,

Digitized by Google

derzufolge die Schuld des Bösen nicht im Leibe, sondern in der Seele und ihrer Begierde zu suchen sei. Ganz im Einklange damit steht aber auch, daß die Seele nach ihm das sie nicht bloß belästigende, sondern auch verunreinigende Leibesgewand, die Sinnlichkeit und Einbildungskraft, den Sinnengenuß und die Begierde „in philosophischem Sterben" abstreifen kann, sobald sie nur ernstlich will, und er baut in diesem Sinne insbesondere das von Plotinos[65*] nur angedeutete spezifisch neuplatonische *System der Tugenden* aus.

Alle Tugenden zerfallen ihm nämlich in vier Klassen: die politischen, die reinigenden (kathartischen), die der Seele, die sich zum nus hinwendet, und die des nus als solchen, die paradeigmatischen. Die ersten bezwecken nur die Metriopathie, die zweiten (die der Fortschreitenden) die sich in der Apathie vollendende Ablösung vom Irdischen; nach Erreichung dieses Zieles entsteht in positiver Hinwendung der Seele zum nus die theoría als dritte Art Tugend; die höchste Tugend aber ist die des nus als solchen, weil sie sich zur psychischen verhält wie das Urbild (parádeigma) zum Abbild. Wer den politischen oder praktischen Tugenden gemäß handelt, ist ein rechtschaffener, wer die reinigenden übt, ein dämonischer Mensch oder guter Dämon, der in der Hinwendung zum nus lebende ein Gott, der die paradeigmatische Tugend Besitzende ein Vater der Götter. Mit den höheren Tugendstufen besitzt man — die vier Kardinaltugenden Einsicht (Weisheit), Tapferkeit, Maßhaltigkeit und Gerechtigkeit kehren auf allen vier Stufen wieder, jedoch verschieden nach Sinn und Rang, ähnlich wie bei Plotinos — alle Tugenden der niederen Grade, ohne sie aber darum immer ausüben zu müssen. Die notwendigsten sind die reinigenden, da sie den Weg zu den höheren, dem Menschen nur schwer oder, wie die höchste mystische Einigung mit der Gottheit, kaum zu erreichenden bahnen. Selbsterkenntnis, d. h. die Überzeugung, daß der Leib dem wahren Wesen des Menschen fremd sei, Zurückziehung vom Leibe, Affektunterdrückung führen zur Apathie; *Askese* ist dazu nötig, jede sinnliche Aufregung einschließlich des naturgemäßen Geschlechtsgenusses ist ebenso zu vermeiden wie Fleischnahrung; was bei Plotinos freier Selbstbestimmung überlassen ist, wird hier in neupythagoreischer Weise zum Gesetz: Innere Freiheit von der sinnlichen Neigung genügt nicht, wenn nicht die äußere Askese hinzutritt.

Damit hängt auch des Porphyrios Stellung zur *Religion* zusammen. Er ist der positiven Religion gegenüber gebundener als Plotinos, der trotz seiner Mythendeutung und trotz seiner Ansichten über Weissagung und Magie doch die Stützen des äußeren Kultes entbehren kann. Freilich, die gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit weist er ebenso ab wie blutigen Opferdienst mit Fleischgenuß; nicht Opfer und lange Gebete, meint er, verlangt die Gottheit, sondern frommes, reines Leben mit Gottesverehrung in schweigender Andacht und heiligen Gedanken; auch die übersinnlichen Götter zweiten Ranges sind zwar mit Worten anzurufen, zu preisen und um das Gute zu bitten, das sie selbst sind und wollen; aber die

Digitized by Google

Hauptsache bleibt, sie nachzuahmen. Sie als Leiden und Leidenschaften unterworfen, als sinnlich und psychisch zu denken, hieße, sie zu Dämonen machen. Sollte man sie durch Mord an Tieren, durch Blut und Opferdampf verehren können? Oder sie durch Zauberformeln zu seinem Willen zwingen? Ist die Theurgie[66*] und die Mantik überhaupt der wahre Weg zur Glückseligkeit, und wenn die Wahrsager auch Zukünftiges vorhersehen, vermögen sie dieses Wissen für ihr wahres Wohl zu verwenden? So fragt Porphyrios in seinem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon, kann sich aber doch nicht entschließen, sich von der so bloßgestellten Volksreligion ganz abzulösen. Der Hilfe der Götter kann keiner entbehren, die Zwischenstufen, die zum Höchsten führen, dürfen nicht übersprungen werden; vor dem Urwesen stehen vom Menschen aus noch Dämonen, sichtbare Götter, Weltseele und nus, und allesamt verlangen sie eine eigentümliche Verehrung. Auch und vor allem die Dämonen, Seelen, die, mit luftartigen Leibern bekleidet, bald sichtbar, bald unsichtbar unter dem Monde wohnen und teils gütig, teils verderblich wirken. Auch die jüdischen Erzengel und Engel gehören dahin nebst solchen, denen etwa eine bestimmte Tiergattung oder die Witterung oder ein einzelner Mensch zur besonderen Fürsorge anvertraut ist; vornehmlich mit Bezug auf die bösen Dämonen aber verliert sich Porphyrios bis in den gröbsten Volksaberglauben, abermals auch unter jüdischem und persischem Einfluß. Ihnen schreibt er namentlich die Verfälschung der Religion und des Gottesdienstes zu, indem sie die Menschen zu dem Glauben verleiten, die Götter bewirkten auch Übles und müßten daher durch Opfer und Gebete versöhnt werden; sie sind auch die Urheber der Zauberei (goetéia), die ja durchweg sinnlichen und selbstsüchtigen Begierden diene, und — dagegen sei der Polytheismus in Schutz zu nehmen, der im übrigen in gereinigter Gestalt samt seiner Mantik und Astrologie, seiner von der Zauberei wohl zu unterscheidenden Magie, Theurgie und Weihekunst voll anzuerkennen und, abgesehen von der innerlichen Religion, auch vom Philosophen zu üben sei.

Immerhin überwiegt in Porphyrios der philosophische Geist des Plotinos noch das positiv-theologische Element sehr beträchtlich; erst in der *syrischen* Schule des Iamblichos und seiner Anhänger wird der Schwerpunkt der neuplatonischen Philosophie auf diese letztere Seite verlegt.[67]

Iamblichos, der wohl um 330 gestorben ist[68*], zeigt nämlich geradezu das Bestreben, religiöse Überlieferung griechischer und orientalischer Herkunft in möglichst großem Umfange in sein System aufzunehmen und die Gottheiten dieser Tradition seiner Hypostasenordnung einzureihen. Außerdem ist er so sehr Mystiker, daß er eine eigentliche Erkenntnis der Götter gar nicht zugibt: Jede Erkenntnis setzt eine Scheidung von Subjekt und Objekt voraus, unser Innewerden der Gottheit aber ist ganz anderer Art. Sie ist mit dem wesenhaften Verlangen der Seele nach dem Guten unmittelbar gegeben, Subjekt und Objekt sind hier eins, es ist eine alogische Funktion, um die es sich da handelt, und auch von den Göttern kommt die Über-

Digitized by Google

vernünftigkeit nicht bloß, wie bei Plotinos, dem höchsten, überseienden Wesen, sondern allen Göttern und den anderen übermenschlichen Wesenheiten insgesamt zu.

Gleichwohl unternimmt es Iamblichos, seinem Prinzip der unmittelbaren Intuition dabei ungetreu werdend, Wesen und Ordnung der höheren Hypostasen sogar viel genauer zu erörtern als Plotinos. In dem Bestreben, das Absolute durch immer neue Zwischenglieder von der Erscheinungswelt noch schärfer abzurücken, stellt er über das Eine (hén) des Plotinos noch ein anderes, schlechthin erstes Eines, das jenseits aller Gegensätze liegen und auch nicht das Gute, sondern ein als völlig eigenschaftslos noch über dem Guten Stehendes sein soll: das durchaus unaussprechliche Urwesen. Das Erzeugnis des „zweiten" Einen ist die intelligible Welt (kósmos noetós) der Denkobjekte oder Ideen, aus der wieder die intellektuelle Welt (kósmos noerós) der denkenden Subjekte hervorgeht. Die Elemente der Ideenwelt sind Dasein (hyparxis), Kraft (dynamis) des Daseins, nus oder Denken (nóesis) der Kraft, die der Subjektwelt wieder nus, ferner als drittes demiurgós und zwischen beiden eine sich in der Erzeugung göttlichen Lebens äußernde Hypostase[69*]. Noch ein nus hält ferner die Seele (psyché) zusammen, die wieder dreigeteilt ist in eine überweltliche und zwei andere, die in der Welt (Erscheinungswelt) in die übermenschlichen Seelen der polytheistischen Volksglaubensgötter, der Engel, Dämonen und Heroen sowie in die Menschen- und Tierseelen zerfallen. Die letzte Stelle nach dieser mit pythagoreischer Zahlenschematik und phantastischer Rangordnung ausgestatteten Seelenmasse — zwölf obere Götter, die sich aber nach dem triadischen System zu 36 und weiter zu 360 vervielfältigen; von ihnen abstammend 72 Ordnungen unterhimmlischer Götter, usw. — nimmt dann die Sinnen- oder Körperwelt ein.

Daß angesichts dieser Systematik, in der freilich sozusagen jede Gottheit Raum findet, aber auch die behauptete alogische Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins immer mehr zunichte wird, Iamblichos die praktische Seite des Polytheismus, die *Theurgie*, d. h. die Methoden, auf Götter und Dämonen in für Menschen günstiger oder ungünstiger Weise durch Magie einzuwirken, und die *Mantik* eifrig verteidigte, ist zu erwarten; ebenso, daß auch seine „natürlichen" Erklärungen der unglaublichsten Wunder sich ins Magische auflösen. In die nämliche Sphäre gehört ihm denn auch das Gebet, und wenn das Schicksal nach ihm nur eine Wirkung der niedrigsten kosmischen Kräfte ist, so begreift man freilich mit ihm: Es bedarf eines fortwährenden verbessernden Eingreifens der Götter, ebenso wie wir selbst der Erlösung von ihm bedürfen, was wiederum „die Seele teils durch ihre eigene höhere Natur, teils durch den Beistand der Götter und durch alle die heiligen Handlungen bewirkt, mittelst deren wir uns dieses Beistandes versichern"[70].

So ist es denn schließlich doch wieder die Seele, auf die er als auf ein zwischen der höheren und der niederen Welt stehendes Wesen für den Aufstieg reflektiert, und er nimmt zu diesem Zwecke sogar auch ihre ver-

Digitized by Google

nunftlosen Kräfte für ihre Unsterblichkeit in Anspruch. Für die Rückkehr zur übersinnlichen Welt stattet nämlich auch Iamblichos die Seele mit Willensfreiheit aus, und findet nun, ziemlich wie Porphyrios: Der Anfang muß gemacht werden mit den politischen Tugenden, in denen die Seele ihre logischen Funktionen auf das „geteilte und veränderliche Sein" anwendet; sodann geht es zu den kathartischen, in denen sie sich auf sich selbst zurückzieht und sich als geistiges Wesen erfaßt; die theoretischen Tugenden bestehen in der Betrachtung des Übermenschlichen, der göttlichen Ordnungen, ihres Hervorganges aus dem letzten Prinzip und ihrer besonderen Eigentümlichkeiten; es folgen die paradeigmatischen Tugenden, in denen die Seele nicht mehr, wie noch in den theoretischen, den nus sich gegenüberstellt, also noch außerhalb seiner ist, sondern in ihn, der als Ort der Ideen parádeigma ist, eingeht; endlich aber schreitet Iamblichos auch darüber hinaus mit den hieratischen oder priesterlichen Tugenden, in denen die Seele mit dem göttlichsten Teil ihrer selbst sich bis zur mystischen Einigung mit dem Urwesen erheben soll. Der Hauptakzent ruht aber neben diesen bei ihm doch wieder, wie schon bei Porphyrios, auf den reinigenden, die er in seiner Schilderung des pythagoreischen Lebens und sonst mit besonderer Vorliebe behandelt, wohl, weil sie auch zur Geltendmachung des höheren Beistandes besonderen Anlaß bieten.

Aus den Lehren der unmittelbaren Schüler des Iamblichos, Theodoros von Asine, Sopatros von Apameia und Dexippos ergibt sich, soweit wir sie kennen, nichts ethisch Wichtiges; bemerkenswert ist für den ersteren nur, daß er Iamblichos' Triadensystem weiter ausgebaut hat und dadurch zu Proklos hinüberleitet, wo wir darauf zurückkommen. Sodann bietet noch[71] die aus der iamblichischen Schule stammende, neuerdings freilich[72] auch wieder dem Iamblichos selbst zuerteilte Schrift *„Über die Mysterien"* durch ihre eigentümliche Auffassung der Theurgie Interesse: Der Mensch wirkt in ihr, wie die Schrift versichert, nicht auf die Gottheit, sondern auf sich selbst, um sich für die höheren Einflüsse empfänglich zu machen; man darf den theurgischen Verkehr mit der Gottheit nicht nach Analogie unseres Verkehrs mit anderen Menschen auffassen, denn was der Theurg tut, das tut er als unmittelbar eins mit der Gottheit, das tut nur der Gott durch ihn; weshalb auch der Mensch im Verkehr mit ihm sich aller Unreinheit enthalten und sich der bösen Geister, die ihm falsche Theophanien (Gotteserscheinungen) vortäuschen, erwehren muß.

Die *athenische* Schule steigt durch den „großen" oder „wunderbaren" Plutarchos von Athen (bis 432), der in der Psychologie die platonische Anamnesis- mit der aristotelischen nus-Lehre verbindet, und Syrianos, den gefeierten Lehrer des Proklos, dessen Lehre von den drei Stufen des Bleibens, Heraustretens und Zurückkehrens er vorbereitet zu haben scheint, auf zu Proklos (410—485)[73*] selbst.[74]

„Er ist es, welcher die neuplatonische Philosophie durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Systematik zum formellen Abschluß gebracht und ihr

Digitized by Google

mit Berücksichtigung aller der Veränderungen, die seit zwei Jahrhunderten mit ihr vorgegangen waren, diejenige Gestalt gegeben hat, in der sie an das christliche und muhamedanische Mittelalter überging."[75] Denn „dieser offenbarungsgläubige Theolog, der selbst seine wissenschaftlichen Arbeiten als eine geheime Mystagogie behandelt, dieser Verehrer der alten Götter, der Tag und Nacht Sühnungen und heiligen Gebräuchen oblag, der sich in alle Mysterien einweihen ließ und der Hierophant der ganzen Welt sein wollte, dieser Dichter, der die Früchte seiner Muße allen Göttern darbrachte, dieser Asket, welcher sich der Ehe und der Fleischspeisen enthielt, die Fasttage der verschiedensten Kulte mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit beobachtete und durch seine übertriebenen Entbehrungen selbst seiner Gesundheit schadete, dieser Visionär, dessen Frömmigkeit durch weissagende Träume, Göttererscheinungen und Wunderhilfen belohnt wurde, dieser Theurge, welcher das Zaubern und Beschwören kunstmäßig betrieb und lehrte, dieser Wundertäter, der durch sein Gebet Krankheiten heilte und durch Zaubermittel Wetter machte, dieser Phantast, der infolge einer Traumerscheinung überzeugt war, daß er ein Glied der hermetischen Reihe sei und die Seele des Pythagoreers Nikomachos in sich habe, — dieser Mann, der so tief wie nur Einer in den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule verstrickt war, ist zugleich der unverdrossenste Dialektiker, der die Begriffe zu spalten und neu zu verknüpfen nicht müde wird, der Gelehrte, dem kein Feld damaligen Wissens verschlossen ist, der Mann der Wissenschaft, welchem alles, selbst der Aberwitz seiner religiösen Phantasien, zum System wird, der abstruse Denker, dem man in Gebiete, wo jede Nachhilfe der Anschauung aufhört, zu folgen Mühe hat. Auf dieser merkwürdigen Verbindung von Abstraktionskraft und Phantastik, von Wissens- und Glaubensbedürfnis beruht die philosophische Eigentümlichkeit des Proklos; in ihr liegt auch der Grund"[76], daß er „der große Scholastiker des Altertums"[77] ist. Denn was ihm an Grundplan und Fachwerk seines Gebäudes in den wesentlichsten Stücken von seinen Vorgängern Plotinos, Iamblichos, Theodoros von Asine und Syrianos gegeben war, hat er doch in einem reicheren, bis in die feinsten Einzelheiten systematischen Ausbau vollendet.

So schon darin, daß er die Momente des Prozesses, in dem sich die Entwicklung der Wesenheiten und das Werden der Welt vollzieht, straff zusammenfaßt: Das Verbleiben (moné) des Verursachten in der Ursache, sein Hervorgang (próodos) aus ihr und die Rückwendung (epistrophé) zu ihr sind[78] diese immer wiederkehrenden Momente. Dieses *Gesetz der triadischen Entwicklung*, wonach der Stufengang vom Ersten als Höchstem und Bestem zum Letzten als Niedrigstem und Geringstem von Stufe zu Stufe stets wieder nach diesen drei Momenten erfolgt, ist nämlich darin begründet: Das Hervorgebrachte ist dem Hervorbringenden ähnlich, indem es etwas mit ihm Identisches und zugleich etwas von ihm Verschiedenes hat; durch jenes bleibt es in dem Hervorbringenden, durch dieses tritt es aus ihm heraus, kann aber dann doch nicht umhin, sich vermöge seines Strebens nach dem

Digitized by Google

Guten, dessen es nur durch Vermittlung seiner nächsten Ursache teilhaftig wird, wieder dem Hervorbringenden zuzuwenden, und so hängt schließlich alles einheitlich zusammen, es ist éine „Kette (seirá)"[79].

Von dem Urwesen, dem Einen an sich, dem Ur- oder Selbsteinen (autoén)[80], das zugleich die Grundursache und das Urgute ist, geht der Werdegang aus. Aber alle diese Prädikate kommen ihm ebenso wie das des Seins nur uneigentlicherweise und bloß deswegen zu, weil wir schließlich alle Vielheit auf die Einheit, alles Verursachte auf eine letzte Ursache und alles Gute auf ein absolut Gutes, an dem es teil hat, zurückzuführen uns gedrungen fühlen. In der Tat ist das Urwesen unerkennbar und unaussprechbar, nur negativer Prädikate fähig. Doch aber geht aus ihm (nicht ein zweites Eines wie bei Iamblichos, sondern) eine begrenzte Vielheit von Einheiten, von Henaden[81], hervor, die den Übergang zu der zuletzt unbegrenzten Vielheit der tieferen Seinsstufen bilden. Sie sind Götter, die, über dem nus stehend, auch unbegreiflich und unerkennbar sein müssen, aber gleichwohl als gut und als Quelle der Vorsehung gelten. Es folgt sodann der nus, innerhalb dessen Proklos[82] zwischen die intelligiblen (noetói) und die intellektuellen (noerói) Wesenheiten die intelligibel-intellektuellen (noetói kai noerói) einschiebt, die dann wieder zu den Begriffen des (intelligiblen) Seins, (intelligibel-intellektuellen) Lebens und (intellektuellen) Denkens in Beziehung treten. Wie dann das Intelligible und Intelligibel-Intellektuelle sich wieder in je drei Triaden mit der in Platons „Philebos" vorgebildeten Unterscheidung des Unbegrenzten, Begrenzenden und Gemischten teilen, das Intellektuelle aber gar in eine Hebdomade (Siebenfältigkeit) mit sieben Unterhebdomaden, ist hier nicht weiter zu verfolgen; nur daß auch die Glieder dieses ganzen Gefüges die Bedeutung von Göttern haben, sei noch erwähnt, und daß sie zu allegorischen Ausdeutungen der Götter des Volksglaubens reichlich Anlaß geben[83].

Es folgt weiter die Region des Seelischen als Brücke zwischen übersinnlicher und sinnlicher Welt, als Grenze zwischen dem Ungeteilten und Geteilten: die Seele, die alles ist, das Intellektuelle in abbildlicher, das Sinnliche in urbildlicher Weise (eikonikós bezw. paradeigmatikós[84]), da sie in der Mitte steht zwischen dem wahrhaft Seienden und dem Werdenden. Auch hier findet sich die Trias der göttlichen, dämonischen und „teilhaften (merikái)"[85] Seelen, letztere so benannt, weil sie an dem über ihnen Stehenden nicht in seiner Totalität, sondern nur in geteilter Weise teil haben, eine Unvollkommenheit, die übrigens in milderem Grade auch schon die Dämonenseelen zeigen, und die sich auch auf die Menschenseelen, eine Art merikái psychái, erstreckt. Was auf dem Gebiete des nus da war, wiederholt sich bei der psyché: eine fortgesetzte triadische Spaltung der obersten Seelenklasse in die Hauptgötter und -göttinnen des griechischen Mythos, sowie der Dämonen in Engel, Dämonen i. e. S. und Heroen, die zusammen mit den Göttern eine ausgeprägte Hierarchie bilden[86].

Mit Bezug auf die Erscheinungswelt als Ganzes hält Proklos an deren

Digitized by Google

Auffassung als Lebewesen fest, zwischen dessen Organen Sympathie besteht, baut aber[87] auch diese Lehre im Sinne der Hierarchie aus: Die vorzüglicheren und machtvolleren Teile beherrschen die geringeren und weniger mächtigen, das Unsterbliche das Sterbliche; die ewigen Gestirngötter greifen darum auch in Werden und Vergehen, in Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit sowie in das gesamte Leben der vergänglichen unteren Sphären ein. Im übrigen aber ist die Welt durch die göttlichen Seelen aufs beste eingerichtet und geleitet, und der Grundgedanke der proklischen Theodizee ist deutlich: Das Übel in der gottgeschaffenen Welt ist als solches nicht von der Gottheit gewollt, sondern mit der Unvollkommenheit der mittleren und unteren Stufen der Weltskala und ihrer Schwäche zur Aufnahme des göttlichen Guten notwendig gegeben[88]. Auch die nichtintelligible Materie kann nicht etwa als Prinzip des Bösen für das Übel verantwortlich gemacht werden; sie ist[89] direkt aus der Unbegrenztheit der ersten intelligiblen Trias hervorgegangen und an sich weder gut, noch böse, sondern bloß notwendig. Erst im Verhältnis zu anderem kann sie sowohl gut als böse genannt werden: jenes, weil sie wegen des sich von ihr abhebenden Guten da ist, dieses, weil sie vom Guten am weitesten entfernt ist. Jedenfalls aber identifiziert sie Proklos[90] auch nicht, wie Platon es getan hatte, mit dem Raum, sondern sieht diesen als einen aus feinstem immateriellem Lichte bestehenden Körper an, der, ebenso ewig wie die Erscheinungswelt, die Materie in sich aufnimmt, ohne dadurch zerteilt zu werden: Die zwei kugelförmigen Körper der Welt, ihr Lichtkörper und ihr materieller Körper, sind vermöge ihrer gegenseitigen Durchdringung in demselben Ort.

Diese Theorie, die übrigens ihre Wurzeln auch schon bei Porphyrios, Iamblichos und Syrianos, ja, was den gleich zu erwähnenden Lichtleib (sóma augoeidés) angeht, wahrscheinlich schon bei dem Mittelplatoniker Kelsos[91] hat, erstreckt sich nun aber auch in die Anthropologie des Proklos hinein: Die Menschenseele hat[92] ebenso wie die Götterseelen (für die dies aber ihr einziger Leib ist) einen immateriellen oder zwischen Materialität und Immaterialität in der Mitte schwebenden ätherischen Leib oder *Lichtleib* zum nächsten Gewande, der gleich ihr ungeworden und unvergänglich ist, außerdem aber zwischen diesem und dem materiellen noch einen oder sogar mehrere Leiber (womit wohl der Gipfel des Bestrebens, Mittelinstanzen zu setzen, erreicht ist). Und zwar nimmt Proklos diesen Lichtleib hauptsächlich auch deswegen an, weil die Theophanien, die er mit dem Mythos und dem Volksglauben gelten läßt, bei der materiell-körperlosen Beschaffenheit der Götter von unseren materiellen Sinnen nicht wahrgenommen werden können: erscheinen sie doch auch bei geschlossenen Augen. Hier bieten die Augen des Lichtleibes die nötige Aushilfe, und sie gewähren auch eine Erkenntnis der Seelen untereinander, die klarer ist als die auf materiell-körperlichem Wege zu gewinnende Erkenntnis.

In einem schroffen Gegensatze dazu scheint nun allerdings die von Proklos weiterhin gemachte Annahme eines noch über der Vernunft liegenden

Digitized by Google

Seelenvermögens in der menschlichen Seele zu stehen. Aber sobald man bedenkt, aus welchem Grunde und erkenntnistheoretischen Prinzip heraus diese Annahme gemacht ist, löst sich der Gegensatz auf. Wenn nach einem alten, auch von Platon anerkannten Satz Gleiches nur durch Gleiches geistig zu erfassen ist, so kann das übervernünftige Eine auch nicht Gegenstand der Vernunfterkenntnis sein. Zu seiner Einheit muß[93] *das Eine in der Seele als übervernünftige erfassende Kraft* das Gegenstück bilden; wir haben in seiner Ansetzung nur die folgerichtige Anbequemung der proklischen Psychologie an die neuplatonische Lehre vom Aufgehen in das Ureine durch die Ekstase zu erblicken, wobei wohl des Proklos eingehende Beschäftigung mit Platons „Parmenides" entscheidend mitgesprochen hat.

Auf die *ekstatische Versenkung in das Ureine* kommt es aber doch in der Ethik auch bei Proklos zuletzt hinaus[94*], nicht ohne daß er auch auf diesem Gebiete sein triadisches Schema folgerichtig durchzuführen suchte. Denn mag er die Stufenreihe der politischen, karthartischen, theoretischen, paradeigmatischen und hieratischen Tugenden durchaus nicht übersehen, ja den letzteren sogar noch mehr Aufmerksamkeit widmen als seine Vorgänger; das Wesentliche bleibt ihm doch Folgendes[95]: Zum höheren, über alles Denken hinausliegenden Leben gelangen wir nicht durch uns selbst. Das Endliche ist das, was es ist, nur durch die in ihm wirkenden göttlichen Kräfte; die Gottheit ist in allem beständig gegenwärtig, und sie wirkt in jedem sobald und soweit es sich ihrer Einwirkung öffnet; nicht bloß zu unseren Handlungen, sondern auch zu unseren Gedanken und Entschlüssen bedürfen wir göttlicher Beihilfe. Umsoweniger werden wir sie für die wichtigste Angelegenheit, für die Erkenntnis der Wahrheit, entbehren können. Proklos erklärt daher, alles höhere Wissen beruhe auf göttlicher *„Erleuchtung* (éllampsis)"[96], und wenn er die Wege beschreibt, auf denen wir zur Gottheit kommen, legt er dem Glauben noch einen höheren Wert bei als dem Wissen. Solcher Wege sind nämlich nach ihm[97] drei: die *Liebe* (éros), die *Wahrheit* (alétheia) und der *Glaube* (pístis). Die Liebe führt durch das Schöne zur Wahrheit, die uns die übersinnliche Welt zeigt; die höchste Weihe aber erteilt nur der Glaube, der überhaupt das Niedrigere mit dem Höheren verknüpft: Nicht Denken und Reflexion läßt uns in die tiefsten Mysterien eindringen, sondern allein die Stille des Gemütes, in die wir gelangen, indem der Glaube die ganze Seele in ihrem einheitlichen Wesen in das Unerkennbare versetzt.

Dann aber, meint er weiterhin, dürfen wir auch die Hilfsmittel nicht verschmähen, welche die religiösen Übungen dem Glauben darbieten: das Gebet, das durch geheimnisvolle Symbole den Betenden mit den Göttern vereinigt und ihren Segen auf ihn herabzieht, die Theurgie, die besser als alle Tugend göttliche Kräfte in die Welt ruft, die Weihen, die alle irdischen Schmutzflecken durch das göttliche Feuer vertilgen, die Weissagung, die eine unschätzbare Gabe der Gottheit darstellt. Demgemäß spricht sich Proklos vielfach über die magische Kraft der Götternamen und -bilder,

Digitized by Google

über Göttererscheinungen und Wunder, über die Deutung der Mythen aus, die er als Hinweise vom Widernatürlichen und -vernünftigen auf das Übernatürliche und -vernünftige, vom Häßlichen auf das alle Schönheit Übertreffende faßt, aber auch wohl auf die nichtgöttlichen, dämonischen und sonstigen Seelen zu beziehen und von den physikalischen und pädagogischen Mythen zu scheiden weiß; alles um den Glauben hinreichend vom bloßen Wissen abzuheben und nur jenen als zur heißersehnten *Einigung mit dem Urwesen* geeignet erscheinen zu lassen, die aber, so sagt er allerdings schließlich in Abweichung von Plotinos[98*], niemals völlig, sondern *immer nur annähernd* gelingen kann.

Unter den Nachfolgern des Proklos ragt Damaskios (bis nach 533) durch die Behauptung hervor, alle Vorstellungen vom Verhältnis des Einen zu dem nach ihm Kommenden seien nur Notbehelfe menschlicher Schwäche, wir übertrügen die unserem geteilten Wesen entsprechenden Begriffe auf das Unbegreifliche. In Wirklichkeit gibt es also nach ihm in jenem Verhältnis weder Einigung noch Sonderung, weder Identität noch Verschiedenheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit, weder Eines noch Vieles, weder Erstes noch Zweites, weder Ursache noch Verursachtes. Bleiben, Hervorgang und Rückwendung sind nur aus unserem Dasein geschöpfte Analogien und dürfen nicht als wirklich stattfindende Prozesse verstanden werden: Alles Spekulieren ist nur ein Gleichnis, und — der Mystizismus erhält so unbeschränkte Geltung. Dem Unbegreiflichen, über alles Wissen und Verstehen Erhabenen gegenüber gibt es kein wissenschaftliches Erfassen, sondern nur enthusiastische Verehrung.[99] —

Die *religiös-theurgische* Richtung, die auch in der athenischen Schule einen beträchtlichen Raum einnimmt und nur in Damaskios' nüchternerem Zeitgenossen und Epiktetos-Kommentator[1*] Simplikios durch Annäherung an die alexandrinische Schule[2*] eine außerdem eklektische Eindämmung erfährt[3*], wird ausgebildet in der *pergamenischen* Schule[4]. Diese leitet sich durch Iamblichos' Schüler Aidesios von der syrischen Schule ab, gestaltet aber die von ihr übernommene iamblichische Theorie nicht weiter aus, sondern arbeitet hauptsächlich in praktisch-religiöser Weise durch Pflege der Theurgie und für die Erhaltung bzw. Wiederherstellung des Polytheismus, jenes mehr durch Maximos, dieses mehr durch den von ihm beeinflußten Kaiser Iulianos den Abtrünnigen (Apostata, 332—363)[5*]. Dieser verbindet insbesondere die damals herrschende Sonnenverehrung mit der iamblichischen Metaphysik (Helios, der Mittelpunkt der intellektuellen Götter, ist ihm zugleich der Mittler zwischen der intellektuellen und der Sinnenwelt); im übrigen aber verherrlicht er den alten Kynismus des Antisthenes, Diogenes und Krates unter Leugnung seines freigeistigen Wesens als im Grunde mit jeder wahren Philosophie übereinstimmend, und wendet sich gegen die Neukyniker christlichen Bekenntnisses ebenso wie gegen das Christentum überhaupt in seiner Schrift „Gegen die Galiläer".

Digitized by Google

Sallustios, den Rhetor Libanios mit seinen Diatriben, und Eunapios, die zu Iulianos in Beziehung stehen, dürfen wir füglich übergehen. —

Dagegen fordert die *gelehrte* Richtung des Neuplatonismus wieder eine etwas ausführlichere Behandlung. Nicht nur treten nämlich[6] darin die spezifisch neuplatonischen Lehren gegen einen allgemeinen Platonismus zurück, und es zeichnet sich daher bei sehr engen persönlichen Beziehungen zwischen der athenischen und der *alexandrinischen* Schule die letztere durch eine gegenüber der nachiamblichischen beträchtliche Einfachheit ihres metaphysischen Systems aus: Die obersten Stufen der Wesensskala fehlen oder treten in den Hintergrund, die Ekstase verliert ihre Rolle in dem intellektuellen und sittlich-religiösen Verhalten des Menschen. Auch der Zusammenhang mit dem antiken Polytheismus lockert sich, und dadurch wird die *Verschmelzung des alexandrinischen Neuplatonismus mit dem Christentum* möglich, die sich wohl unter Mitwirkung der in Alexandreia bestehenden christlichen Katechetenschule[7*] vollzieht. Die alexandrinische Schule wird so allmählich zu einer mit starker Pflege der Fachwissenschaften (Mathematik, Naturwissenschaft usw.) verbundenen *neutralen philosophischen* Bildungsanstalt ohne scharf ausgeprägtes platonisch-heidnisches Bekenntnis und mit immer mehr in den Vordergrund tretenden auch aristotelisch-gelehrten Studien.

Zeuge jener Verschmelzung ist außer Synesios von Kyrene, dem Schüler der Neuplatonikerin Hypatia (bis 415), der 411 zum Bischof von Ptolemaïs gewählt wurde und die übersinnlichen Hypostasen des Plotinos mehr ins Christliche d. h. Religiös-Persönliche entwickelte, vor allem Hierokles von Alexandreia[8*], ein Schüler des Plutarchos von Athen. Er kennt nur den demiurgós, den Weltschöpfer und -lenker als überweltliche Gottheit, und auch sonst findet sich bei ihm von wesentlich Neuplatonischem eigentlich nur die größere oder geringere Vollkommenheit des Gottdenkens als Unterscheidungsmerkmal zwischen den drei Stufen Götter-Engel, Dämonen-Heroen und Menschen. Seine Psychologie und Ethik weist die schon für den mittleren Platonismus charakteristische Vermischung von platonischen, aristotelischen und stoischen Elementen auf. Auch daß die Ethik einen als telestikón bezeichneten Teil enthält, in dem gezeigt wird, wie durch äußere religiöse Handlungen, Weihen und Enthaltungen der Lichtleib von dem irdischen Leib zu befreien sei, stimmt zwar mit dem hieratischen Wesen des Neuplatonismus, findet aber schon in dem pythagoreisierenden mittleren Platonismus eine Parallele[9*]; es mußte dem Kommentator des „Goldenen Gedichtes" besonders nahe liegen. Vollends von der platonischen Lehrüberlieferung aber weicht Hierokles ab, indem er die Welt, offenbar unter christlicher Einwirkung, von dem Demiurgen aus dem Nichts, und zwar durch den Willen, geschaffen sein läßt; eine Abweichung, die auch dadurch kaum gemildert wird, daß er die Annahme einer zeitlichen Weltschöpfung ablehnt und an der Ewigkeit der Welt festhält. Endlich verliert bei ihm die Heimarmene, die er nach mittelplatonischem Vorgang

Digitized by Google

auf die Zuteilung bestimmter Folgen an unsere freigewählten Handlungen beschränkt, den Charakter einer starren, sozusagen mechanisch wirkenden Notwendigkeit: Sie erscheint vielmehr als das bewußte Walten der in göttlichem Auftrage handelnden Dämonen und der Gottheit selbst nach dem Prinzip der vergeltenden Gerechtigkeit und mit dem Ziel der sittlichen Förderung der Menschen; Gebet und fürsorgende Heimarmene sollen sich darum auch gegenseitig eher festigen als ausschließen.

Aus der Folgezeit heben sich bis zu dem schon im 7. Jh. lebenden Stephanos von Alexandreia, der die Schule nach Konstantinopel verpflanzt, bloß noch Ioannes Philoponos (um 530) sowie einige mit der alexandrinschen Schule nur in loserer Berührung stehende Männer hervor: Philoponos, der Platon dem Christentum möglichst nahe zu bringen sucht oder ihn wegen seiner Abweichung davon entschuldigt[10*], und außer Asklepiodotos von Alexandreia (nach 450), dessen sich von orphischer und chaldäischer Weisheit fernhaltende, aber trotzdem bei ihm mit mystisch-wundergläubiger Religiosität Hand in Hand gehende nüchterne Ethik Damaskios tadelt, namentlich Nemesios[11*], der um 400 lebende Bischof von Emesa in Phönikien, der auf des Hierokles Heimarmene-Lehre gewirkt zu haben scheint (wenn sie nicht beide aus derselben Quelle geschöpft haben): Sein philosophischer Standpunkt ist ein christlich modifizierter Neuplatonismus alexandrinischer Färbung. Sodann sei noch kurz jenes merkwürdigen Traktates gedacht, in dem (wann?) der etwa im 3. Jh. n. Chr. von Heliodoros verfaßte Roman „Aithiopika" mit seiner Heldin Charikleia zum Anlaß einer allegorisierenden Erklärung genommen wird, die ein sonderbares Gemisch von älterem Platonismus und pantheistisch umgedeutetem Neuplatonismus bietet.

Endlich als letzte hierher gehörige Gruppe die Neuplatoniker des *lateinischen Westens*, die ebenso wie die Alexandriner die spekulative hinter der gelehrten Arbeit zurücktreten lassen[12]. Diese meist christlichen Männer, deren Tätigkeit sich von der Mitte des 3. bis in den Anfang des 6. Jh. erstreckt, sind hauptsächlich darum von Bedeutung, daß sie teils durch Übersetzung und Erklärung platonischer und aristotelischer Schriften, teils durch Verarbeitung lateinischer philosophischer Literatur die Philosophie in der römischen Welt verbreitet und ihr damit den Weg ins christliche Mittelalter des Westens gebahnt haben. Von einem Schulverbande ist bei ihnen nicht mehr die Rede, auch der Neuplatonismus ist bei manchem von ihnen kaum in Spuren noch vorhanden; aber die genannten Tendenzen vereinigen sie immerhin, und mindestens Marius Victorinus (im 4. Jh.), der Lehrer Augustins und Übersetzer Plotins, sowie Makrobios (um 400) sind auch noch ausgeprägte Neuplatoniker plotinisch-porphyrischer Richtung. Letzterer hat durch seinen (über Zwischenquellen hinweg) poseidonisch beeinflußten Kommentar zu Ciceros „Traum Scipios" sowie seine „Saturnalien" eine außerordentlich große Wirkung auf das Mittelalter gehabt; Martianus Capella stellt sich ihm mit seiner wohl zwischen 410 und 439 verfaßten Schrift „Über die Hochzeit der Philologie und des

Digitized by Google

Merkur", des enzyklopädischen Wissens und des Gottes der geistigen Regsamkeit, insofern zur Seite, als der darin enthaltene Abriß der sieben Disziplinen: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik als Trivium und Quadrivium die Grundlage des gesamten mittelalterlichen Bildungswesens abgegeben hat; des Chalkidios ebenfalls (mittelbar, durch den Peripatetiker Adrastos) auf Poseidonios ruhender Kommentar zum platonischen „Timaios" ist von größter Wichtigkeit für die Vermittlung jenes Dialoges an die abendländische Welt.

Weit überragt aber werden alle diese Kompilatoren doch schließlich durch den Mann, der nicht mit Unrecht als „der" Vermittler zwischen dem Altertum und Mittelalter, als „der letzte Römer und der erste Scholastiker" (letzteres freilich nur im weiteren Sinne des Wortes) bezeichnet worden ist, Boëthius, den römischen, auf Befehl des Gotenkönigs Theodorich im Jahre 525 hingerichteten Konsul und angeblichen Staatsverräter. Als Gelehrter, Übersetzer und Erklärer der meisten Schriften des aristotelischen Organon, der porphyrischen „Einführung (eisagogé) [in die aristotelische Logik]", Erklärer von Ciceros „Topik" und Verfasser eigener Werke zur Logik, Mathematik und Musik hochbedeutend, geht er uns hier vor allem durch seine im Kerker verfaßten „Tröstungen der Philosophie (de consolatione philosophiae)" an. In ihnen tritt, knapp bevor im Jahre 529 durch Kaiser Justinianus die Philosophenschule in Athen geschlossen wird, noch einmal die sittliche Kraft der heidnisch-antiken Philosophie um so mehr hervor, als Boëthius unzweifelhaft Christ war und dennoch — seine Trostgründe mit nur ganz geringer Beziehung auf Christliches fast ausschließlich der alten, bei ihm als ein eklektischer Platonismus erscheinenden Philosophie entnimmt.[13]

Von der Idee der Gottheit geht er dabei aus. Er schildert Gott unter Absehen von dem neuplatonischen Übervernünftigen und Überseienden gleich Hierokles als den Schöpfer der Welt und den Urheber ihrer unwandelbaren Gesetze; er läßt ihn, den Allwissenden, alles lenken, so daß es sich in allen seinen Teilen zu einem Ganzen zusammenfindet; plotinisch ist höchstens, daß Gott als das Gute zugleich das Eine sein müsse. Im übrigen aber hat Gott, die [aristotelische] selbst unbewegte Ursache alles Bewegten und das höchste Gut, zu dem sich die Welt in [stoisch] freiwilliger Fügsamkeit hinbewegt, diese Welt eben vermöge seiner Güte geschaffen und regiert sie durch sie. Von Gott stammen alle Wesen, am unmittelbarsten aber die geistigen, die Seele, die Weltseele ebenso wie die Einzel-, insbesondere die Menschenseelen. Diese, die [neu- bzw. mittelplatonisch] mit einem doppelten Leibe versehen sind, hält er für präexistent und unsterblich, macht aber davon für die Theodizee, in welcher der Hauptzweck seiner Trostschrift liegt, keinen umfassenden Gebrauch. Vielmehr geht er auch darin mehr nach der Seite der Stoa, daß er sich über die Ungleichheit der menschlichen Schicksale weniger durch die Aussicht auf eine jenseitige Ausgleichung, als durch die sittliche Erhebung über das Äußere beruhigt. In

Digitized by Google

der Welt, sagt er, wird alles ohne Ausnahme von der göttlichen Vorsehung aufs beste gelenkt, und weder das Verhängnis noch der menschliche Wille kann daran etwas ändern. Die Vorsehung ist nur die Weltordnung, sofern sie auf ihren Urquell zurückgeführt, in der reinen Gestalt, die sie im göttlichen Geiste hat, betrachtet wird; sie ist von der allbestimmenden Gottesvernunft nicht verschieden. Die gleiche Ordnung nennen wir das Verhängnis, sofern wir die Einzelursachen ins Auge fassen, durch deren Verkettung sie sich vollzieht; dasselbe, was in seiner Einheit Vorsehung heißt, wird in seiner Entfaltung Verhängnis genannt, so faßt er das prónoia-heimarméne-Problem. Das Verhängnis kann infolgedessen der Vorsehung nie widersprechen, sondern nur ihre Anordnungen vollziehen; je mehr man aber zu dem Ewigen und Göttlichen aufsteigt, um so vollständiger erhebt man sich auch über das Verhängnis, mit Willensfreiheit, indes so, daß diese ebenfalls der Vorsehung und dem Vorherwissen Gottes nicht widerstreitet. Wenn trotz alledem immer wieder die Guten von Übeln, Verfolgungen und Mißhandlungen betroffen werden, die Schlechten unverdientes Glück haben, so ist dies, meint Boëthius, in Wahrheit nur täuschender Schein. Über all dies Äußere müssen wir uns erheben, unbekümmert um alles, was uns widerfährt, heiteren Geistes den rechten Weg gehen, anderseits aber nicht minder kein äußeres Gut für etwas halten, worauf wir ein Anrecht hätten, was zu unserer Glückseligkeit beitrüge oder gar das höchste Gut wäre. Die Tugend ist nie ohne Belohnung, die Schlechtigkeit nie ohne Strafe, denn jene fällt mit der Glückseligkeit, diese mit der Unseligkeit zusammen, jene ist Macht, diese Unmacht, jene läßt uns zu Göttern, diese zu Tieren werden. Und schließlich, was ist denn überhaupt das Schlechte? Doch gar nichts Wirkliches, wie auch die Schlechten als solche ebensowenig sind wie ein Leichnam ein Mensch; „denn jedes Ding existiert nur insofern als es seiner Bestimmung und seiner Natur getreu bleibt; was sich aber davon entfernt, geht verlustig alles dessen, was sein Wesen ausmacht, und hört folglich auf zu sein"[14]. Und vollends: Nehmen wir dazu, daß gerade der äußere Erfolg die Schlechten in ihrer Schlechtigkeit nur bestärkt, das Unglück dagegen uns bessert, uns belehrt, uns die wahre Natur der Glücksgüter und die wahre Gesinnung der Menschen gegen uns erkennen läßt; erwägen wir endlich, wie unsicher unser Urteil über die innere Beschaffenheit derer ist, die wir für glücklich oder unglücklich halten, und wie anderseits gerade das, was eine Ungerechtigkeit des Schicksals zu sein scheint, für das wirkliche Wohl des Menschen, für sein sittliches Heil, notwendig sein kann; müssen wir es dann nicht aufgeben, mit der Vorsehung zu hadern, und uns überzeugen, daß in ihren Händen alles ein Mittel zur Verwirklichung des Guten und zur Vernichtung des Bösen ist?

Die philosophischen Gedanken, die Boëthius hier ausspricht, sind weit entfernt von Selbständigkeit; den sittlichen Ernst, der sich in diesem letzten Vertreter heidnisch-antiker Weltanschauung offenbart, wird niemand verkennen.

Digitized by Google

ZWEITER TEIL

Die christliche Ethik

* * *

ERSTES KAPITEL

Allgemeines

Der Neuplatonismus ist nicht nur als philosophisches System, sondern auch als „religionswissenschaftliche Apologetik des Heidentums"[15], und überhaupt als dessen gewaltigste Reaktion gegen das längst vordem entstandene Christentum[16*] aufgetreten. Um sein Verhältnis zu diesem oder vielmehr das *Verhältnis des Christentums zum* Neuplatonismus sowie zum ganzen *Heidentum* zu verstehen, müssen wir weit zurückgreifen und auch den Neuplatonismus als solchen nochmals kurz charakterisieren.

Die *griechische Philosophie* beginnt mit einer Reihe von *pantheistisch-evolutionistischen* Systemen, die zugleich materialistisch-hylozoistisch sind. Ob der Urstoff das Wasser oder die Luft oder das Feuer oder das Apeiron ist, immer ist es die urlebendige Materie, die sich, selbst das All und die Gottheit, in die Dinge der Welt verwandelt und sich aus ihnen wieder in sich zurückverwandelt. Evolution und *Revolution* des materiell-lebendigen Allgottes ist also das für diese Systeme Charakteristische; Gott und die Welt sind hier im Grunde immer dasselbe; nur das Einzelne ist ein Abfall von dem Ganzen, der aber stets rückgängig gemacht wird.

Neben diesem Monismus, der die ionischen Systeme bis auf Herakleitos beherrscht, kommt aber alsbald mit dem Pythagoreismus, dem Eleatismus und Empedokles ein je verschiedener Dualismus auf, der zugleich zu einem anderen Gottesbegriff und davon abhängigen Weltbegriff drängt, und im Zusammenhange damit eine neue Art Monismus. Wenn der Pythagoreismus dem materiellen Apeiron das immaterielle Perainon als das göttliche Formprinzip in Gestalt der Zahl entgegenstellt, so faßt er dieses, weil als Urfeuer[17*], freilich nur als relativ immateriell (etwa so, wie ja auch die moderne Naturwissenschaft den Äther nicht als Materie i. e. S. gelten läßt); aber er stellt es doch abseits als etwas Unwandelbares, das nicht in den Wandel der Welt eingeht, sondern diesen nur durch seine Wirkung auf die Materie (i. e. S.), das Apeiron, zustandebringt. Die Gottheit ist jetzt das Weltbewegende, nicht mehr die sich bewegende Welt, sie ist der Welt gegenüber transzendent und ihr nur als Formendes, selbst ungeformt Bleibendes immanent. Von Pantheismus ist hier nicht mehr die Rede, nur von *Panentheismus* (der All-in-Gott-Lehre), indem das Formende als die vollkommene

Digitized by Google

Gottheit das (ohne sie) unvollkommene Formlose sich eingliedert und so die notwendigerweise relativ unvollkommene Welt hervorbringt, nicht eigentlich „schafft": Schöpfung im strengen Verstande des Wortes ist ja Hervorbringung aus dem Nichts. Aber auch die Evolution und Revolution im ursprünglichen Sinne ist da nicht mehr vorhanden; nur Evolution, „Auswickelung" in der Bedeutung des Sichherausarbeitens der Welt aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, zur reinen Form der Gottheit, kann es hier geben. Die Mystik hat damit ein ganz anderes Ziel gewonnen: über die Verweltlichung hinaus, die im Pantheismus am Platze war, zur eigentlichen Vergottung.

Diese Konsequenzen kommen freilich, und auch dann noch nicht völlig, erst heraus, sobald[18*] der Pythagoreismus eine monistische, das Apeiron aus dem allein ursprünglichen Perainon ableitende Wendung nimmt und so eine Art *Emanations*system wird: Emanation wieder in dem strengen Sinne gefaßt, daß sie „das höchste Prinzip trotz des Hervorgehens der Dinge aus ihm doch nach Qualität und Quantität unverändert bleiben, also nicht [wie bei der Evolution als Weltbildungsvorgang] in den Wechsel der Erscheinungen wirklich eingehen läßt"[19]. Verhüllt bleiben sie auch im Eleatismus, der vom Dualismus der Gottessubstanz und der elementaren Materie zum Monismus des „unveränderlichen und unbegrenzten Einen und allein Wirklichen" schreitet, dem gegenüber das veränderliche und begrenzte Viele der „wahre Trug" ist[20*]. Sie erscheinen ferner nicht bei Empedokles, der ein logisches, selbst dualistisches Ordnungs- und Entordnungsprinzip gegenüber der elementaren Materie annimmt; Anaxagoras und Demokritos lassen sie mit ihrer wesentlich pythagoreisch (als „Denkstoff") gedachten weltimmanenten Gottesvernunft nicht herauskommen, ja zeigen sogar hylozoistische Anwandlungen; auch die teils (wie Platon und Aristoteles) einem Dualismus von wirklich immateriellem Geist und Materie i. e. S., teils (wie Epikuros und die Stoa) wieder einem hylozoistisch-pantheistischen evolutionistisch-revolutionistisch gefärbten Monismus huldigende Folgezeit bringt es trotz mannigfacher panentheistisch-emanatistischer Ansätze doch zu keinem ausgeprägten System dieser Art.

Ein solches wird, unter dem Einfluß der inzwischen entwickelten und im Philonismus zum „alexandrinischen Weltschema" ausgestalteten Mittlerlehre, erst *Plotinos* verdankt, der allerdings in der nichtintelligiblen Materie, sofern er sie nicht als Emanation des „Ersten" betrachtet, doch noch einen dualistischen Rest in seinem *emanatistisch-panentheistischen Monismus* übrig behält[21*]. Aber dies dürfen wir hier außer acht lassen, da sich auch ohnehin ergibt, worauf es uns zur Zeit ankommen muß: das plotinische System ist außerdem der vollendete *Naturalismus*.

Zunächst scheint dies ja nicht der Fall zu sein: die „Natur" nimmt in der Reihe der Wesenheiten bei Plotinos eine Stelle ein, die weit abliegt von der, welche sie etwa in der Stoa einnimmt. Dort ist sie das All, das sich als Pneuma in immer gröbere materielle Ausgestaltungen abstuft (evolviert) und

Digitized by Google

in immer feinere solche Ausgestaltungen zurückstuft (revolviert), was zugleich der „logische" Weg vom „Geist" zur „Materie" und zurück zum „Geist" ist. Für Plotinos ist sie, wie es scheint, im besten Falle die Weltseele, die[22*] als „naturierende Natur" die physische, psychische und geistige „genaturte Natur" hervorbringt, in jedem Falle aber noch den nus als lógos endiáthetos und das „Erste" als alogisches Prinzip, beide als Übernatürliches" über sich hat wie das andere alogische Prinzip, die nichtintelligible Materie, als „Unternatürliches" unter sich[23*]. Die Natur scheint ihm also rein das Mittelwesen zwischen dem immateriell-Übergeistigen und dem materiell-Ungeistigen zu sein.

Geht man jedoch mit Plotinos den Weg der Emanation, so sehen die Dinge anders aus. Dann stellt sich das „Erste" als eine höhere Art „naturierender Natur" dar, die zunächst den nus, weiter durch dessen Medium die Weltseele samt deren Produkt, der Erscheinungswelt, endlich, sofern der Weg zu Ende gegangen wird, sogar die nichtintelligible Materie, alles zusammen als die „genaturte Natur" i. w. S., hervorbringt; wobei man übrigens das „zunächst, weiter und endlich" ja nicht so mißverstehe, als ob es sich dabei um einen zeitlichen Prozeß handle; es ist vielmehr durchaus nur an den dem reinen Energiecharakter des „Ersten" entsprechenden, ewigen Akt dieses „Ersten" zu denken[24*]. Genau so wie in den pantheistisch-evolutionistischen Systemen (einschließlich Platon und Aristoteles) zum Schlusse stets innerhalb der Natur i. w. S. eine höhere, obere Natur (natura [quae] supra [est]) gegenüber der niederen oder Natur i. e. S. angenommen wird, so auch hier: Als *Supranaturalismus* charakterisiert sich das plotinische System ebensowohl wie jene andern.

Nur ist das Verhältnis zwischen Gott und der von ihm hervorgebrachten Welt in dem panentheistisch-emanatistischen System doch noch ein anderes als dort. Die Transzendenz Gottes gegenüber dieser Welt, d. h. Erscheinungswelt, ist nämlich hier einerseits vergrößert, anderseits, was die Erreichbarkeit der Gottheit von der Welt aus betrifft, verringert. Ersteres, indem zwischen Gott und Welt i. e. S. (wie es schon bei Philon vorgebildet war[25*]) die platonische Ideenwelt einschließlich der Idee des Guten als nus eingeschoben wird und außerdem die Weltseele als nächstgöttliche Kraft jene Welt gemäß dem zuerst emanierten nus sowie mittelst der (zuletzt emanierten) Materie hervorbringt; letzteres, indem die *Remanation* mindestens der Einzelseele auf dem Wege über die erste Vergottung zum nus[26*] zur endlichen (zweiten) *Vergottung* in das Erste[27*] als möglich angenommen wird.

Die ethische Aufgabe des Menschen aber bleibt demgegenüber immer noch die alte, insbesondere platonische. Man soll sich aus der irdischen in in die göttliche Welt emporarbeiten. Oder vielmehr: es ist ein Kreislauf. Die aus der Gottheit „ausgeflossene" und ihr entfremdete Menschenseele kehrt in ihren göttlichen Ursprung zurück. Sie *erlöst* sich von der irdischen Welt vermöge des Eros, der ihr auch in der Entfremdung noch geblieben

Digitized by Google

ist. Dieser sehnsuchtsvolle Zug führt sie wieder zur Gottheit, in die sie nun — mystisch — ganz aufgeht; wobei übrigens wohl zu bemerken ist, daß dieses letzte Aufgehen bei Plotinos[28*] doch als nicht mehr von der Seele abhängig, sondern als ein Gnadenakt Gottes erscheint, der nur einzelnen Seelen und auch diesen nur selten bei irdischen Lebzeiten zuteil wird. Grundvoraussetzung ist dabei die ursprüngliche — natürliche — Wesensgleichheit von Gottheit und Menschheit. —

Ganz anders nun aber die Art, wie im *Christentum*, soweit es seinem Prinzip treu bleibt und nicht pantheistisch-(r)evolutionistische oder panentheistisch-(r)emanatistische Elemente in sich aufnimmt, die *Erlösung* gesucht wird: in der *Gottesgemeinschaft* vom *Theismus* oder *Supernaturalismus* her. Denn dieser ist vom Supranaturalismus wohl zu unterscheiden. Ihm steht Gott über der Natur i. w. S. (super naturam), unbeschadet dessen, daß es innerhalb dieser noch einen Unterschied zwischen niederer oder Natur i. e. S. und höherer, ethisch zu erarbeitender Natur gibt. Rage dies Höhere immerhin sogar über Idee und Vernunft (super ideam et rationem) und sei so superidealistisch und superrationalistisch gedacht; für den Supernaturalismus gehört es immer noch zur Welt oder Natur i. w. S.[29*]. Erst darüber steht ihm — theistisch — Gott. Mit diesem soll die geschaffene und gottfremd gewordene Menschenseele — mystische — Gemeinschaft gewinnen, ohne doch jemals ganz in ihm aufzugehen. Das universalistische Verschwinden des Einzelnen im All (universum) wird hier abgewiesen. Persönlichkeit bleibt, und in der Gemeinschaft erst recht, gegen Persönlichkeit stehen. Nur wird zugleich der Abstand gewahrt zwischen Gottes und der geschaffenen Wesen Persönlichkeit. Dieser letzteren ist nicht Wesensgleichheit, sondern bloß Wesensähnlichkeit mit Gott beschieden. Sie kann darum auch die Erlösung aus ihrer selbstverschuldeten Gottfremdheit *keineswegs moralistisch*, d. h. aus eigener, natürlicher ethischer Kraft zu erwirken auch nur beginnen, geschweige denn vollenden. Die ganze Erlösung ist, wie alles Supernaturale, Gottes Sache. Die religiös-sittliche Welt- und Lebensanschauung des Christentums ist darum, richtig gesehen, durchaus *theozentrisch*.

Gott (so stellt sie sich im allgemeinen dar[30*]) ist der *Herr* des Himmels und der Erde. Durch ihn ist alles, was da ist, er hat alles im wahren Sinne des Wortes, d. h. aus nichts geschaffen. Aber er ist nicht bloßer Urheber der Welt. Diese entwickelt sich nicht nach einmal gesetztem Anfang von selbst weiter, so daß Gott nur unter Durchbrechung ihres Kausalzusammenhanges in sie eingreifen könnte. Als der Unendliche ist er nicht nur allgegenwärtiger und ewiger Beherrscher von Raum und Zeit. Er ist auch die Allmacht, die — unmittelbar oder mittelbar — in aller Kraft wirkt und die den Zusammenhang der wirkenden Dinge unter sich trägt.

Gott der Herr verleiht der Welt auch ihren Sinn. Dieser Sinn ist *Persönlichkeit:* selbstbewußte Selbst- und Weltmächtigkeit. Im Dienste der

Digitized by Google

außer- und innerweltlichen Persönlichkeit ist die übrige Welt zu stehen bestimmt.

Die außerweltliche Persönlichkeit ist Gott. Als solchermaßen *absolute* Persönlichkeit ist er nicht nur selbstbewußte Selbst- und Weltmächtigkeit, sondern außerdem Selbstsetzung. Er setzt sein Wesen *aus* sich selbst. Der Grund seines Wesens liegt nur in ihm selbst. Er ist Ursächer seines Seins und Soseins wie er ist. Er ist ferner rein *durch* sich selbst, verfügt vollkommen frei über sich selbst gemäß seinem selbstgesetzten Wesen, das sein göttliches Selbst ist. Er hat also an und nur an sich selbst seine Norm. Endlich ist er *für* sich selbst, hat wie keinen Grund so auch kein Ziel der Lebensbewegung außer ihm selbst.

So schafft er, wie die ganze Welt, die *relative* Persönlichkeit in ihr nur für sich selbst. Sie ist nicht aus sich selbst. Gott setzt sie. Der Grund ihres Wesens liegt in ihm. Er ist Ursächer ihres Seins und Soseins. Sie ist Gesetztheit, nicht Selbstsetzung. Sie ist ferner nicht rein durch sich selbst. Sie verfügt frei über sich selbst nur gemäß dem Wesen, das ihr von Gott gesetzt ist. Sie hat an Gott und nur an Gott, ihre Norm. Darum ist sie endlich auch nicht für sich selbst. Sie hat wie den Grund so das Ziel ihrer Lebensbewegung außer sich, in Gott.

Das *gesollte*, nicht gemußte Ziel. Darin besteht ihr *sittliches* Wesen und ihre gottgegebene *Freiheit*. Als von Gott freigesetzte Kreatur hat sie eine sittliche *Aufgabe*. Sie soll, das ist Gottes Wille und Gebot, freiwillig für Gott sein, muß es aber nicht. Dazu ist sie in die Welt gesetzt und ihr relative Macht über die Welt verliehen, wie Gott absolute Macht darüber besitzt. Insofern, in selbstbewußter relativer Selbst- und Weltmächtigkeit, die die Anlage zum Nicht-Sündigenkönnen einschließt, ist sie Gottes, der absoluten Persönlichkeit, Abbild oder Ebenbild.

Aber dies Ebenbild wird in der *menschlichen* ebenfalls relativen Persönlichkeit zum Zerrbild.[31*] Nicht-Sündigenkönnen (non posse peccare) hat beim Menschen selbstverständlich jene Anlage dazu, das Nichtsündigen-Können (posse non peccare) zur Voraussetzung. Der Mensch befindet sich nicht von vornherein im Zustande der Vollkommenheit, des Nicht-Sündigenkönnens. Diesen kann er nur erreichen, indem er Gottes Gebot freiwillig hält. Dazu stellt ihn Gott auf die Probe freiwilligen Gehorsams, denn solcher gebührt ihm als relativer gegenüber der absoluten Persönlichkeit. Er soll „für Gott" sein. Aber er besteht diese Probe zunächst schlecht. Er will sein „wie Gott", absolut selbst- und weltmächtig. So fällt er in *Sünde*, indem er seine Freiheit zum bewußten Anderswollen als Gott, zur Überhebung gegen ihn mißbraucht. Und nun geschieht, was nach Gottes Wesen und Eigenschaften geschehen muß.

Gott hat die Sünde als Widergöttliches nicht geschaffen. Er hat nur durch die Setzung der freien Kreatur die Möglichkeit dazu gegeben. Ebenso wie er dadurch das freiwillige Fürgottsein dieser Kreatur und damit ihren ethischen Wert ermöglicht hat. Nun wahrt er seine absolute Persönlich-

Digitized by Google

keit, indem er die ganz durch eigene Schuld Sündiggewordenen straft. An Gottes Leben haben sie sich vergriffen: sie wollten sich in absolut selbstgesetzter eigener Kraft rein für sich betätigen. Ewiger geistiger Tod, d. h. ewiger Ausschluß von der Gemeinschaft mit Gott wäre ihre gebührende Strafe dafür.

Aber Gott, der dem Menschen gottebenbildliche Willensfreiheit aus Gnaden verlieh, läßt auch seine *Gerechtigkeit* walten nach dem Maße der *Gnade*. Zwar verhängt er Strafübel als Hemmungen des zeitlichen Lebens in unmittelbarer Folge der Sünde: Unrecht, Kränkung, Feindseligkeit der Menschen untereinander. Auch leibliche Übel, Krankheit und Tod in Gottesferne, sowie Beschränkung der Weltmächtigkeit: „So soll nun der Acker verflucht sein um deinetwillen; unter Mühsal sollst du dich nähren von ihm dein Leben lang"[32]. Doch geht durch all dies des Menschen Gottebenbildlichkeit nicht verloren. Sie bleibt ihm in Gnaden erhalten als ein Rest relativer Selbst- und Weltmächtigkeit mit der Anlage zum Nicht-Sündigenkönnen. Nur vermag er wegen seiner Sündigkeit nicht von sich aus zum *Heil* zu gelangen, zum ewigen Leben als neuer Gottesgemeinschaft mit schließlicher Sünd- und Straflosigkeit. Dazu bedarf es eines wunderbaren Eingriffes in den Gang der Welt.

Die Sünde der ersten Menschen wirkt weiter als „natürlicher" Hang zur Sünde, der sich im Menschengeschlechte forterbt. Irgendwann in seinem Leben gibt diesem Hange ein jeder nach. Durch solche Selbsttat des einzelnen entsteht die Sünde immer wieder. Dadurch, daß dem Sündenhange keiner widersteht, auch nicht éiner, kommt es zur Sündhaftigkeit, und diese wird allgemein. Alle werden so Sünder und Gott gegenüber Schuldige. Keiner vermag darum auch die Schuld voll zu tilgen, die Sühne zu leisten, die Vergebung der Sünde zu erwirken, den Menschen mit Gott zu versöhnen. Keiner allein. Alle zusammen nicht. Kein Mensch. Dafür muß der *Gottmensch* kommen, der, selbst von vornherein sündlos, sich hingibt „als Lösegeld für viele"[33]. Das ist jener wunderbare Eingriff Gottes.

Gott selbst, Gott Sohn gibt sich hin. Er leistet als *Jesus Christus*, Gottmensch, d. h. wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich, die stellvertretende Sühne, indem er Gott, seinem Vater, gehorsam ist bis hinein in den bitteren Kreuzestod. So erlöst er die Welt und bringt sie zum Heile. Jesus Christus als Gottmensch gekreuzigt der *Heiland* der Welt — das ist der Kern des christlichen Glaubens, dessen Inhalt sich nun folgendermaßen entfaltet.

Der Grund des Heils ist Gottes *Liebe* (agápe) in ihrer näheren Bestimmtheit als *Gnade* (cháris) oder *Erbarmen* (éleos)[34]. Diese Gnade ist aber auch *Gottesgerechtigkeit* (theú dikaiosyne)[35]. Gott verurteilt durch das Urteil, das in Christi Kreuz ergeht, die Sünde und spricht die sündige Welt gerecht. In Gnaden geschieht diese *Rechtfertigung* (dikáiosis[36]) des Sünders. Er hat sie nicht verdient und konnte sie nicht verdienen. Sie wird ihm zuteil allein durch den *Glauben* (pístis)[37], in dem er vertrauend entgegennimmt, was ihm Gott durch die lebendige Wirkung von Jesu Christi Tod

Digitized by Google

und Auferstehung anbietet: Vergebung der Sünde, Erlaß der Strafe, Beseitigung der Schuld, Verschonung durch Gott, Erlösung aus der Sündenwelt und — positiv — Einsetzung in die Rechte eines Gerechten, Aufnahme ins Gottesreich, das Reich des Gottsohnes, ewiges Leben in neuer Gemeinschaft mit Gott[38].

Das alles darf nun der Sünder glauben, vertrauend entgegennehmen, indem er zugleich „einwilligt in das Urteil Gottes, das in Christi Kreuz vorliegt"[39]. Indem er „Ja sagt zu der Verurteilung, dem Gericht, das darin liegt und zu der Gnade, die es gibt". Gottes Gericht, seine Verurteilung der Sünde, nimmt er so an und ist so selbst gerechtfertigt, Gott recht, in seinem Glauben.

Trotzdem bleibt er noch Sünder, Rechtfertigung ist Gerechtsprechung, nicht Gerechtmachung.[40] Sie als solche ansehen, hieße Gott eine Umschaffung des Menschen zumuten, die dem widerspräche, daß er ihm aus ursprünglicher Gnade relative Persönlichkeit und damit eine ethische Aufgabe verliehen hat. Es steht nur so, daß der Mensch auch zu seiner *Gerechtmachung*, d. h. Heiligung, nichts ohne Gottes Hilfe tun kann. Aus dem Sünder, der durch die Rechtfertigung für gerecht gilt, soll der wirklich Gerechte (díkaios) werden, der im Endgericht vor Gott besteht, „errettet wird"[41*]. Auch dazu versagt ihm Gott die Hilfe nicht. Er gibt dem, der gläubig die Taufe nimmt oder für den sie, solange er (als Kind) seinen Willen dazu nicht selbst äußern kann, gläubig genommen wird, die *Heiligkeit* (Eigenschaft des „Heiligen [hágios]"[42], d. h. zu Gott Gehörigen) als Taufgnade[43*]. Wird er in der Rechtfertigung aus Glauben der Sündenschuld entnommen, so in der Taufheiligkeit der Sündenherrschaft. In der Taufe stirbt er grundsätzlich der Sünde ab und wird — sie ist ja die förmliche Aufnahme in die neue Gottesgemeinschaft — als Eigentum Christi „versiegelt"[44]. Zugleich aber teilt sich ihm, auf daß er dies Entnommensein auch wirklich betätigen könne, Gottes heiliger Geist mit als Beistand beim Glaubenswerke der *Heiligung*. Gott ist Geist. Auch der Mensch ist wesentlich solcher. Geist wirkt auf Geist erweckend, läuternd, ermutigend oder aber ertötend, verstockend, entmutigend. Von der Taufe an wirkt Gottes heiliger Geist auf den Menschengeist so, daß der Gläubige oder, insbesondere bis zur Konfirmation, im Glauben zu Erziehende, noch ein „Unmündiger in Christus[45], ein „in Christus Vollkommener"[46] werden kann, dessen alle „Wege in Christus sind"[47].

Noch ist er in steter Todesgefahr. Immer noch hat er es mit der Sünde zu tun. „Nicht daß ich's schon ergriffen hätte oder zur Vollendung gekommen sei"[48]. Aber als Geheiligter, „Heiliger"[49], wie man den Christen anfangs nannte, bleibt er nun doch fest im Gnadenstande, solange er überhaupt im Glauben, d. h. Christ, bleibt. Sein Leben ist „Erbauung", Ausbau des angefangenen Heilswerkes. Es ist dies selbst noch, sogar vorzüglich, als fortwährende *Buße*, als fortwährende „Erneuerung" und reumütige Sinnesänderung durch immer innigeres „Anlegen Christi", sobald er in

Digitized by Google

Sünde gefallen ist. Sie fließt aus dem Glauben daran, daß Gott jederzeit bereit sei, dem Bußfertigen auch nach der Taufe zu vergeben und ihn zu erretten. Sein Glaube, durch den er vor Gott gerechtfertigt dasteht, ist durch die Sünde nicht erschüttert, im Gegenteil: gestärkt. In ihm hat er einen Ort, von dem aus es ihm möglich ist, die Sünde immer wieder zu verurteilen und ihr — kraft des nämlichen Glaubens — immer kräftiger zu widerstehen. Denn natürlich bleibt es nun für ihn erst recht ein Hauptgebot: „Wer sich dünkt, er stehe, der sehe zu, daß er nicht falle"[50].

Indes auch positiv kann er an diesem Ort nicht anders stehen als in der Erfüllung des göttlichen Liebeswillens. Und auch da, nicht nur bei der Abwehr der Sünde, offenbart es sich endlich: Der im Glauben gerechtfertigte und geheiligte Mensch bleibt im Christenstande gewiß nicht *durch* seine Tat, wohl aber *in* seiner *Tat*[51]. Denn es ist keineswegs toter, sich auf das Hinnehmen einer Wahrheit, auf das Fürwahrhalten beschränkender Glaube, der dem Christen durch Gottes Heilstat und Heilszueignung zuteil wird. Nichts ist falscher als das Wort „durch Glauben allein [bleiben wir im Christenstande]" so zu deuten, daß es hieße: „Lege die Hände in den Schoß, tu nichts andres als — toterweise — glauben, so bist du gerechtfertigt und bleibst ein Heiliger". Zum Glaubens*werk* ist der Geist berufen, wenngleich es auch hier wieder heißt: „durch — richtig verstandenen — Glauben allein". Aus der Heiligung, d. h. aus der fortschreitenden Verwirklichung des neuen Lebens, der neuen Gottesgemeinschaft, folgen die „Früchte" dieses Lebens, die *guten Werke*"[52]. Früchte des Geistes, wie sie der Apostel beschreibt: „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit"[53], aber all dies, gemäß der Gegenüberstellung zu „Unzucht, Mord usw.", tatkräftige Bezeugungen von Liebe, Freude, und was sonst noch als „christliche Tugend" gelten mag; wie ja auch die Gnade Gottes nicht etwa nur ein bloßes Gefühl von Liebe oder Wohlwollen ist, sondern eins, das sich in einer wirklichen Tat, in einer Handlung Gottes äußert[54]. Liebe — um nur diese Haupttugend herauszuheben — Liebe, die nur innerlich bliebe, nur „Gesinnung", Wohlwollen, und nicht zur Wohltat würde, ist danach keine ganze Liebe. Sollte sie aus lauter Furcht, sich zu veräußerlichen, innerlich bleiben, so müßte sie verdorren. Liebe erhält sich durch die Tat, durch Handeln, und nur dadurch. Und vollends der Glaube, der doch ein Ja-Sagen ist! Kann er dies anders als wie Gott selbst Ja sagt: indem er handelt? Doch wohl nicht.

Handeln also, Wirken mit Werk als bleibendem Ergebnis ist Glauben, *werktätige*, sich in der Tat äußernde, nicht bloß innerlich bleibende *Gesinnung*. Und Gesinnung, die endlich, *heilige* Grundlage für heilige Tat, die Werke zusammenschließt und -hält, zum einheitlichen, heiligen Lebenswerk für Gott. So daß das Ziel des Menschenlebens, freiwillig für Gott zu sein, vom Christen immer wieder und immer vollkommener erreicht wird. *„Glaube, der durch Liebe sich auswirkt"*[55], darauf kommt das Christenleben stets von neuem zurück.

Digitized by Google

Damit mündet die christliche Religion, die sich im Glauben anbahnt, eben durch den Glauben wieder in die *Ethik* ein. Sie bleibt aber auch da, wie ohne weiteres ersichtlich, noch theozentrisch, obzwar sie durch das Gottmenschentum Christi, ihres Mittlers, außerdem eigentümlich *christozentrisch* gefärbt wird. Ihr Inhalt ist *Nachfolge Jesu Christi*. Und es handelt sich jetzt natürlich darum, zu wissen, wie Jesus Christus selbst sich des näheren zu Gott stellt. Daraus wird sich zunächst seine eigene Ethik ergeben.

ZWEITES KAPITEL

Jesus Christus und das Neue Testament

1. JESUS CHRISTUS

Für die soeben aufgetauchte Frage ist es vor allem wichtig, daß Christus nicht schlechthin Christus, sondern *Jesus* Christus ist.[56*] Oder vielmehr war. Als Jesus ist der Gottmensch (die Versuche, seine Geschichtlichkeit anzuzweifeln, halten wir für erfolglos) eine menschliche historische Größe. Er ist Jude, und als frommer Jude steht er zu Gott. Sein Verhältnis zu Gott ist durch das *Gesetz* bestimmt, in dem sich Gottes Wille ausdrückt. „Denket nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz (nómos) oder die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen."[57] Und er erfüllt — das Wesen dieses Gesetzes, wie kein anderer Jude seiner Zeit es zu erfüllen imstande war. „Du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deinem ganzen Denken. Das ist das Hauptgebot ersten Ranges. Ein zweites dem ähnliches ist: du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst. In diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten."[58] An diese bei Mose V 6, 5 und III 19, 18 stehenden Gebote hält sich Jesus, nicht an die Unmenge von Einzelvorschriften über den gesetzmäßigen „Wandel", wie sie von den jüdischen Schriftgelehrten in der „Halacha" niedergelegt war. Pharisäertum, das unmögliche Bestreben der führenden Judenfrömmigkeit jener Zeit, all diese unzähligen, vorzüglich auch zeremonialen und kultischen Vorschriften buchstabengetreu zu befolgen, ist nicht Jesu Sache. Er ist kein halachistischer Musterfrommer oder „Gerechter". Er lebt schlicht für Gott und für den Nächsten und erfüllt so das Gesetz, das „Gesetz Jahwes durch Mose für Israel" samt der Gesetzesbelehrung der Propheten[59*].

Nichts bringt ihn davon ab. Teuflische Versuchung und menschliche Schwächeanwandlung bleibt ihm nicht fern, in der Wüste, in Gethsemane, am Kreuze. Bis zur tiefsten Verzweiflung im Gefühl der Gottesverlassenheit geht sie. Aber stets ist der Schluß: „Entweiche, Satan[60]; nicht wie ich will, sondern wie du [mein Gott][61]; Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist[62]". Als Knecht Gottes schreitet Jesus seinen Weg und in demütigem, kindlichen *Gehorsam*. „Unser Vater, der du bist in den Himmeln! geheiligt

Digitized by Google

werde dein Name; es komme dein Reich; es geschehe dein Wille wie im Himmel so auch auf Erden"[63], so lehrt er seine Jünger beten.

Und gibt ihnen damit eine Norm — „so *sollt* ihr denn also beten"[64] —, die ihn, wie die ganze Bergpredigt, in deren Rahmen das Vaterunser steht, nun doch als den *Gesetzgeber* des Neuen Testamentes erscheinen läßt. Als solcher ist er aber freilich nicht mehr Mensch, sondern dem theozentrischen Charakter seiner Ethik entsprechend Gottes Sohn. „Der" Sohn Gottes, der, von Gott Vater zum Heile der Menschheit in die Welt gesandt, jetzt auch an die rein menschlichen anderen Kinder Gottes die ethische Forderung stellt, die er zu ihrem Heile stellen muß, er, Jesus Christus, der gottgesalbte Himmelskönig.

Im Spätjudentum war[65] „Gesalbter" eine Bezeichnung des Königs der als Heilszeit Israels erwarteten Endzeit. Christós ist nur die griechische Übersetzung des aramäischen meschiasch, das seinerseits als Messías ins Griechische übergegangen ist. Messias und Christus bedeuten also ursprünglich das Gleiche.

Die *ethische Forderung* Jesu Christi ist nicht gering, mag es auch schließlich darauf hinauskommen: „Mein Joch ist sanft und meine Bürde ist leicht"[66]. Sie findet ihren Ausdruck in dem, wenn nicht der Form, so jedenfalls dem Inhalt nach echten Wort Christi: „So sollt ihr denn *vollkommen* sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist"[67]. Nämlich in seiner *Liebe*, die er als Gnade walten läßt über der ganzen Welt. Vermöge deren er „lässet seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und regnen über Gerechte und Ungerechte"[68]. *Ganze, unbegrenzte Liebe* üben gleich der des himmlischen Vaters ist nun[69] das Hauptgebot. Aus ihm folgt unmittelbar alles übrige.

Zuerst muß man Gottes sein, ehe der Gottesdienst an den Menschen beginnt. *Gottesliebe* geht vor Menschenliebe. Vor irdischer Liebe überhaupt. „Ihr könnet nicht Gott dienen und dem Mammon."[70] „Wenn du vollkommen sein willst, so geh, verkaufe deine Habe und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach."[71] Wer da „betrübt fortgeht", weil er „viele Güter besitzt", der kommt nicht zu Gott.

Er kommt auch nicht zu den „Armen", den Mitmenschen, in *Nächstenliebe*. Gib, soviel du geben kannst, viel oder wenig, heißt es auch da. Sei gleich der armen Witwe, die zwei Pfennige opfert, „ihr ganzes Vermögen"[72]. Gib *jedem*, mit dem du im Leben in Berührung kommst: jeder von ihnen ist dein Nächster. Mache auch vor der *Feindesliebe* nicht Halt. Selbst dein Feind ist dein Nächster. Denn was du zu geben hast, ist gar verschieden. Und erst Gott und allen deinen Nächsten alles geben, macht die Liebe vollkommen. —

Lieben ist *Dienen*. Darin fassen sich die verschiedenen Liebesgaben zusammen. „Wer groß werden will unter euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der erste sein will, der soll der Knecht von allen sein. Denn auch der Sohn des Menschen ist nicht gekommen sich dienen zu lassen,

Digitized by Google

sondern zu dienen und zu geben sein Leben zum Lösegeld für viele"[73], fügt Christus vorbildlich jener Mahnung an seine Jünger hinzu.

Dienen kann man nicht nur, indem man den Willen dessen tut, der über einen zu verfügen hat. Man kann und soll dienen auch jedem, der da bedürftig ist und es einem zu erkennen gibt auf irgendwelche Weise. Dienen, helfen soll man mit Hab und Gut, mit Rat und Tat dem Armen und Kranken, dem Mühseligen und Beladenen in leiblicher und seelisch-geistiger Not. Wem fehlt, dem werde gegeben. „Selig" sogar „die Armen im Geiste, denn ihr ist das Reich der Himmel, selig die Trauernden, denn sie werden getröstet werden"[74], sofern sich nur die Liebe ihrer annimmt. —

Sie nimmt sich ihrer dienend an, wo immer christliche Gesinnung ist, helfend und gebend, verzeihend und verzichtend, leidend und tätig, in Leben und Tod.

Im Tod, wenn es gilt für des Nächsten Heil zu sterben. Zuvor im ganzen Leben je nach Bedürfnis des Bedürftigen. Gebend, helfend jedem, der bittet stummen oder beredten Mundes; verzeihend dem Sünder und dem Feinde; verzichtend auf Vergeltung des Bösen durch Böses und auf Rache; leidend ohne wieder zu schelten, da er gescholten ward, ohne zu drohen, da er litt; vor allem aber tätig, werktätig in Liebe; all dies in stetem, unverbrüchlichem Gehorsam gegen Gott seinen Vater; — so ist Jesus Christus selbst durch das Leben gewandelt. So will er es auch von denen, die er zu seiner Nachfolge beruft durch seinen Geist, der spendet den „Armen im Geiste".

Denn Arme im Geiste sind schließlich alle Menschen. Auch sie, die spenden sollen in Liebe im Namen Jesu Christi, das heißt Gottes. Und allzu schwer würde es ihnen, sobald ihnen nicht Hilfe dazu würde von Gottes Gnaden. —

Christi Forderung geht so sehr aufs Äußerste, daß sie in Lieblosigkeit auszuarten scheint. „Wenn einer zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, ja sein eigenes Leben, so kann er nicht mein Jünger sein."[75] Doch heißt dies abermals nur: „So kann denn keiner von euch, der nicht [nötigenfalls] allem was er hat entsagt, mein Jünger sein"[76]. Von allen „nätürlichen" Banden soll man sich lösen können, um ganz in der übernatürlichen Gemeinschaft mit Jesus Christus, das ist mit Gott, zu leben. Erst von hier aus sollen sich neue Beziehungen zur „Welt" knüpfen, zur außermenschlichen und menschlichen Umwelt sowie der eigenen „Natur". „Denn wer sein Leben (psyché) retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen."[77] —

Das „natürliche" Leben, soweit es am rechten Wege hindern kann, verlieren, das „ewige" Leben in Gottesgemeinschaft gewinnen, darauf kommt es also bei der Nachfolge Christi an. Dazu braucht es *Ichverleugnung*. „Will jemand mir nachgehen, der verleugne sich."[78] Das Ich, eben jenes „natürliche", in den Sündenhang von Adam her verstrickte Leben, muß abgetan werden. Das ist schwer für einen, der noch mitten darin steht. Von den Eltern mit ererbter Sündenneigung belastet, in steter Versuchung durch die

Digitized by Google

„Welt", auch mit Weib, Kindern, Brüdern, Schwestern nur in „natürlicher" Liebe verbunden, kennt ein solcher Mensch Gott nur wenig. Er mißversteht dessen Gebot „sei ehrerbietig gegen deinen Vater und deine Mutter", indem er nicht sieht, daß dem vorangeht die Pflicht gegen Gott und die Liebe zu ihm. Er verkennt, daß nur aus *dieser* Liebe die rechte Liebe hervorquillt auch zu dem Nächsten bis hin zu dem Feinde. Die *Bekehrung*, die *Sinnesänderung*, die Jesus Christus von ihm fordert, ist schwer. Sie würde ihm unmöglich, wenn Gott nicht hülfe.

Aber Gott hilft durch Jesus Christus. Er schafft dem Menschen die Möglichkeit, an Christus zu glauben und damit die Möglichkeit der Bekehrung. Wer nun auf Grund dessen glaubt und so den rechten Glauben hat, der *ist* bekehrt. Er lebt in Christus, in Gottesgemeinschaft, und „darum, wo einer in Christus ist, das ist neue Schöpfung. Das alte ist vergangen, siehe, es ist *neu* geworden"[79]. Die geistige *Wiedergeburt* ist vollzogen, der Mensch steht jetzt anders zur „Welt", weil anders zu Gott. Jesus Christus hat ihn *versöhnt* mit Gott, und die Versöhnung besteht nicht bloß in einer Aufhebung des Schuldgefühls im Bewußtsein des Menschen, sondern in einer Vereinigung des menschlichen Grundwillens mit dem Willen Gottes. Von Stunde an ist daher auch sein Joch sanft und seine Bürde leicht. Christus verlangt nichts von ihm, was nicht durchaus in der Linie seines werktätigen Glaubens läge. Indem er diesem Verlangen nachkommt, lebt er das ewige Leben in der Nachfolge Christi. —

Ganz anders ist nun also des Menschen Verhältnis zur „Welt". Jetzt kann es freilich heißen: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist"[80]. „Jedem das Seine", ist damit gesagt. Jesus predigt *keine asketische Weltflucht*. Der Kaiser hat das Recht, die mit seinem Bilde gezeichnete Münze als Steuer zurückzufordern, der Untertan soll diesem weltlich-rechtlichen Verhältnis genügen. Der Mensch kann sich dem Weltlichen nicht entziehen und hat ihm daher seine Schuldigkeit zu erstatten. Das gilt für ihn als *Staats*bürger. Es gilt auch für den *Beruf* als *weltliches*, irdisches Tun. Treue in diesem „Kleinsten" fordert Christus gleichwie Treue im „Großen", im unmittelbaren Wirken für das Reich Gottes[81]. Es gilt endlich für die *Familien*bande, die Christus keineswegs gering schätzt. Er erklärt die Ehe gegen das mosaische Gesetz für unlösbar. Er bezeichnet das Liebes- und Wesensverhältnis, das ihn mit Gott verbindet, mit dem Vater- und Sohnesnamen. Er will, daß die Nächstenliebe vor allem in der eigenen Familie betätigt werde.

Trotzdem ist kein Zweifel: Als die Seinigen kommen, „ihn zu greifen", weil er „von Sinnen" sei[82], und man ihm sagt: „siehe, deine Mutter und deine Brüder sind draußen und suchen dich", da antwortet er ihnen: „Wer ist meine Mutter und meine Brüder? Und er sah um sich auf die, welche rings um ihn saßen, und sagte: siehe, meine Mutter und meine Brüder. Wer da tut den Willen Gottes, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter"[83]. Da werden die „natürlichen" Familienbande gelöst, weil es „not tut". Und not

Digitized by Google

tut „nur Eines"[84]: „Trachtet *zuerst* nach *eures himmlischen Vaters Reich* und Recht."[85] Insofern bleibt schon die ursprüngliche Forderung Christi aufrecht erhalten. Sie verschärft sich sogar. „Denket nicht, daß ich gekommen bin, Frieden zu bringen auf die Erde; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ich bin gekommen, zu entzweien einen Menschen mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter, die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter, und seine eigenen Leute werden des Menschen Feinde sein."[86] Denn die einen von ihnen werden gegen, die anderen für Christus sein. Und, wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, ist mein nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt denn mich, ist mein nicht wert; und wer nicht sein Kreuz nimmt und folget mir nach, ist mein nicht wert". —

Christus will den *ganzen* Menschen für sich. Auch in dieser Hinsicht gilt seine Forderung der Vollkommenheit. Und er will zunächst eine *neue Gemeinschaft.* „Wer da tut den Willen Gottes, der ist *mir* Bruder, Schwester und Mutter", sagt er, und meint außerdem, all diese *in Gottesgemeinschaft Gleichgesinnten,* die „Heiligen", denen „der Heilige Geist seinen Beistand lieh"[87], seien diese Gemeinschaft. Eine *Liebesgemeinschaft,* von der aus sich weiterhin die neue, christliche Familie und Gesellschaft in Ehe und Staat, Berufs- und Privatleben aufbauen soll. Eine *neue „Welt"*, die christliche Welt. In der sich die Gottes- und Nächstenliebe verbindet mit der richtigen Selbstliebe — „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst"[88] —, und so ein harmonisches Ganzes *reiner Liebe* zustande kommt. —

Reiner Liebe, die Reinheit ist nicht nur als geschlechtliche Keuschheit, sondern auch als schlichte Wahrhaftigkeit und als Freisein von Haß und Neid, ohne daß dadurch doch der heilige Zorn gegen alles Böse ausgeschlossen würde.[89] Und reiner *Liebe,* die, aufopfernd, schrankenlos, verschwenderisch sogar[90], schließlich doch — und dies ist der letzte, aber zugleich wichtigste Punkt in Christi Ethik — auch richtige *Selbstliebe* ist. Richtige Selbstliebe, das heißt nicht etwa Ichliebe. „Ich" ist das „natürliche", in den Sündenhang verstrickte Leben. Der Mensch aber soll mit seinem Selbst über jenem Leben stehen. Mit seinem Selbst, das Geistesgabe ist, Gabe von Gottes heiligem Geist durch Christus. Diese Geistesgabe, sein Selbst soll er lieben, und indem er es tut, wünscht er auch dem Nächsten ein solches Selbst, erfüllt er das Gebot „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst". „Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, so tut auch ihr ihnen; denn dies ist das Gesetz und die Propheten"[91], dieses Wort Christi rückt von hier aus in ein helles Licht. An hervorragender Stelle in der Bergpredigt gesprochen, läßt es alle Menschen, jeden mit Einschluß seiner selbst, auf der festen Grundlage der *Nächstenliebe* fußen, die *zugleich Selbst- und Gottesliebe* ist. *Vor allem* aber *Gottesliebe,* nach jenem anderen Wort, mit dem es auf diese Weise wundervoll zusammengeht, und das ebenso ausklingt: „Du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken.

Digitized by Google

Das ist das Hauptgebot ersten Ranges. Ein zweites dem ähnliches ist: du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst. In diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten". So fordert es Gott, so erfüllt es Jesus Christus, so soll es erfüllen auch der Mensch und so *vollkommen* sein mit seinen gottgegebenen Kräften in Christi, das ist Gottes, heiligem Geist. Damit endet, wie es damit beginnt, wesentlich alles, was wir von des Gottmenschen Ethik aus den drei ersten Evangelien und aus der Apostelgeschichte wissen. Nur der „Lohngedanke" wird später [92*] noch in diesen Zusammenhang einzufügen sein. Vorläufig aber handelt es sich um andere neutestamentliche Dinge, vor allem um die ethische Lehre des Apostels Paulus und der „johanneischen Schriften".

2. PAULUS

Was des „Heidenapostels" (etwa 1—64 n. Chr.)[93*] Briefe in ethischer Hinsicht enthalten, ist einesteils in seiner Ansicht vom *Menschen*, anderenteils in seiner Erkenntnis Christi, überhaupt Gottes, verwurzelt.

Jene Ansicht steht zunächst in engerer Beziehung zum hellenistischen als zum alttestamentlich-palästinensischen Judentum.

Selbstverständlich gehört aber auch dieses mit zu den Voraussetzungen der paulinisch-christlichen Lehre, und es empfiehlt sich darum, übrigens auch mit Rücksicht auf alles Folgende, hier eine kurze zusammenfassende Darstellung wenigstens des uns davon zunächst Angehenden, nämlich der *Sitte und Sittlichkeit im Alten Testament*[94], zu geben.

Die Sittlichkeit ist wie überall so auch in Israel erwachsen aus der *Sitte*. Es gab dort von jeher wie bei allen Völkern ähnlicher Kulturstufe eine sehr fest begründete Sitte, die den einzelnen in ihr strenges Gesetz zwang. Essen, Trinken, Kleidung, Saat und Ernte, Feste feiern und über der Leiche trauern, Behandlung von Weib, Sohn und Knecht, Freund und Fremden, alles ist dadurch bestimmt. Besonderer Wert wird dabei auf die *Rechts-* und auf die *Kultussitte* gelegt, und beide werden ebenso wie die *tägliche Sitte* auch *religiös* betrachtet. Die Zeremonien des Kultus sind Jahwes Gebot, in göttlichem Auftrag durch Priestermund verkündet. Auch das Recht ist Jahwes Offenbarung: er ist der höchste Richter, von ihm stammt der Rechtsbrauch, er schützt das Recht gegen den Frevler. Wer in Israel tut, „was man in Israel nicht tun soll", der handelt zugleich gegen den Volksgott, der ist ein „Frevler" oder ein „Narr". — Aus solcher Sitte ist in sehr alter Zeit auch in Israel die *Sittlichkeit* entstanden. Das folgt vor allem aus Ausdrücken des sittlichen Lebens wie „gerecht", „ungerecht", „fehllos" u. a., die sämtlich aus dem Gebiete des Rechts- oder Kultuswesens stammen. Auf ältester Stufe im Kultus- und Rechtsbrauch mit eingeschlossen, wird die Sittlichkeit nun selbständig: der durch die Sitte zum Rechthandeln erzogene Mensch beginnt, abgesehen von jedem Brauch, gewisse Dinge als notwendig zu betrachten, andere zu verabscheuen.

Zudem aber fällt für das alte Israel durchaus in Rücksicht, daß sich die so selbständigwerdende Sittlichkeit *unter dem Schutze der Religion* ausbildet. Solches *sittlich-religiöses* Empfinden tritt uns besonders in dem Worte Josephs an die ägyptische Ehebrecherin entgegen: „Wie sollte ich ein so großes Unrecht tun und gegen Gott sündigen!" Israelitisches Recht bestimmte die Achtung des israelitischen, aber natürlich nicht die des ägyptischen Eheweibes; indes für das gereifte sittliche Empfinden ist es ein Ehebruch, ob die Frau eine Israelitin oder eine Fremde ist; und dieses freiere Empfinden fühlt sich zwar nicht durch das Recht, aber durch Gott verpflichtet. Wie alt aber solche Sittlichkeit in Israel ist, sieht man aus der Sodomgeschichte: die Sünde der Leute von Sodom kommt vor kein Gericht und ist doch ein arger Frevel. Umgekehrt, wenn jemand eine

Digitized by Google

Gnade erweist, die keine Sittlichkeit fordert, so ist das eine „Gottesgnade", wie sie Gott den Menschen erweist. — Solche sittliche Gedanken müssen im alten Israel eine große Kraft besessen haben. Hier sind mit besonderem Ernste die Gebote des *Gewissens* als Forderungen Gottes empfunden worden, und mit bewunderungswürdiger Kraft hat man in dem Geschehen der Welt die sittliche, für den Israeliten übrigens noch besonders durch den *Bund Jahwes mit seinem auserwählten Volk* bekräftigte Ordnung zu erkennen gesucht. Fast ein Jahrhundert lang haben die Frommen, wie Hosea zeigt, auf die Vergeltung der Freveltat geharrt, durch die König Jehu auf den Thron gekommen war; und doch war diese Tat durch einen *Propheten* eingegeben und wird daher die Billigung der damaligen Prophetenpartei gefunden haben. Daß die Propheten von dem ersten und größten, Mose, an (wie die Geschichte vom goldenen Kalb zeigt) fanatische Verteidiger der Jahwereligion gewesen sind, ist ja bekannt. Ebenso aber, daß das im mosaischen *Gesetz* (thóra i. e. S.) und in den göttlichen Weisungen (thóra i. w. S.) der Propheten i. e. S. niedergelegte *religiöse Sittengesetz* der Israeliten reich ist an Bestimmungen ganz anderer Art.

Zwar enthält nämlich das „Bundesbuch" Mose II 20—23 das strenge Vergeltungsgesetz „Auge um Auge, Zahn um Zahn" (21, 24), aber auch die Milderung der Blutrache zum Wergeld (21, 30); und auch sonst fordert da Jahwe nicht nur Verehrung, sondern auch Billigkeit gegen den Nächsten (22, 20), menschliches Verhalten gegen den Schuldner (22, 26), Wahrhaftigkeit (23, 1), Freigebigkeit (25, 10 f.), usw. Der Dekalog (die „Zehn Gebote", Mose II 20, 1 ff., V 5, 1 ff.) schreitet in wohlüberlegter Reihenfolge vom Verbot der Abgötterei, des Bilderdienstes, des Mißbrauchs des göttlichen Namens zum Sabbatgebot, von diesen rein religiösen Vorschriften zu dem Gebot der kindlichen Pietät und sodann zu den Geboten vor, die das Verhalten von Mensch zu Mensch regeln: Schutz des Lebens, der Familie, des Besitzes, der öffentlichen Gerechtigkeit, letztlich Sicherheit durch die Warnung vor begehrlichem Trachten (wobei man wohl beachte, daß dies auch schon aus der Sphäre der Tat in die der inneren Gesinnung hineinführt).

So sind denn auch Ehrentitel hebräischer Sitte und Sittlichkeit die edle Gastfreundschaft der alten Zeit, die Pietät gegen die Eltern und gegen das Alter überhaupt, enges Zusammenhalten der Familie und gemütvolles Familienleben (man denke an die Joseph-, Ruth- und Tobiaserzählungen, womit freilich über den Kanon auf die Apokryphen des A. T. übergegriffen wird), lebhaftes Nationalgefühl, freundliche Sorge für die Armen und Gedrückten, starkes Verlangen nach Recht und Gerechtigkeit, Keuschheit und geschlechtliches Zartgefühl, letzteres besonders verglichen mit den Anschauungen anderer orientalischer Völker. Daneben steht allerdings: Lüge und Betrug spielen in dem sich seiner Klugheit freuenden Israel eine nur allzugroße Rolle; der Einzelne tritt in älterer Zeit auch als sittliches Subjekt hinter dem Verbande vielfach zurück; das Weib wird vom Recht nur als das Eigentum des Mannes geschützt, weiß sich aber trotzdem zu behaupten; die Familienverhältnisse sind durch die herrschende Zweiehe vielfach gestört, die aber in späterer Zeit der regelmäßigen Einehe weicht; Sklaven sind für die Wirtschaft des Hauses unentbehrlich, werden natürlich nicht als sittliche Personen geschätzt, aber menschlich behandelt; Prostitution ist als gottesdienstlicher Brauch der älteren Zeit wohlvertraut, hindert freilich keineswegs, daß im profanen Leben die Heiligkeit der Ehe mit großem Ernst gefordert wird.

Im ganzen kann man doch sagen, daß die urwüchsigeren, ja barbarischen Anschauungen der ältesten Zeit später milderen und edleren Platz machen. So ist das Menschenopfer und die heilige Prostitution durch die Propheten ausgerottet worden; die barbarische Sitte des Banns, ein Gebot, wonach das mit Tabu Belegte vernichtet werden mußte (die Menschen getötet, die Leichen verstümmelt und nicht beerdigt, die zerstörten Städte mit Salz bestreut, vgl. Mose III 27, 29, V 7, 1 ff.; 13, 13 ff., Sam. I 15, 3), wird schon früher ausgestorben sein, die Blutrache, in älterer Zeit in Zucht genommen, ist wohl mit dem Exil fortgefallen. Eine Fortentwicklung der sittlichen Anschauungen zeigt sich deutlich in den Erzählungen des 1. Buches Mose, welche die Späteren nach Kräften zu rei-

Digitized by Google

nigen sich bemüht haben (der Bericht, wie Abraham sein Weib als seine Schwester ausgab und so dem fremden Könige auslieferte, Mose I 12, 10 ff., wird I 20 zum Besseren gewendet, Jakobs Verhalten gegen Laban vom Vorwurf der Unehrlichkeit zu reinigen versucht, usw.).

Es kommt mithin immer mehr heraus, daß *die großen Propheten i. e. S.*, auch insoweit sie schriftstellerisch tätig gewesen sind, nachdem die relative Selbständigkeit der Sittlichkeit in alter Zeit durch allerlei gegenwirkende Instanzen, besonders den volkstümlichen Gottesdienst, aufgehalten worden war (die eigentlich religiösen Sünden galten demnach immer noch für schlimmer als die gegen den Nächsten), eine ihrer größten Taten damit vollführt haben: Sie *haben die Sittlichkeit, insbesondere die sozialen Pflichten aufs stärkste betont.* Mit den kultischen Ordnungen haben ihre sittlichen Forderungen nichts zu tun, ja sie treten sogar gegen diese in Widerspruch, setzen aber die im alten Volksrecht gegebenen sittlichen Anschauungen voraus und verteidigen die altererbte Sittlichkeit, sie dabei vorsichtig *weiterbildend*, gegenüber eingedrungenen Neuerungen, so gegen den Luxus und die mit dem Baalsdienst verbundenen sittlichen Gepflogenheiten.

Bewußt und grundsätzlich neue sittliche Forderungen aufzustellen, davon sind sie weit entfernt; das sittliche Ideal gilt ihnen als wohlbekannt, wie von Natur gegeben (Amos 6, 12), als längst von Jahwe geoffenbart und auch in der Priester-Thora enthalten (Hosea 4, 6). Darum ist es auch verständlich, daß Volksrecht und Sittlichkeit später wieder zusammenfließen: im Deuteronomion, in dem altes Volksrecht von Prophetenschülern gebucht worden ist und das neben der zweiten Fassung des Dekalogs steht; ebenso, daß hier ein Vorstoß auf das ursprünglich feindliche Gebiet des Kultus vorgenommen und eine Durchdringung gottesdienstlicher Satzungen mit sittlichem Geiste versucht wird.

Außerdem aber kommt es ihnen, was besonders wichtig ist, durchweg auf die Praxis, das *Handeln* und nicht sowohl auf die Gesinnung als solche, sondern auf eine *im Tun sich äußernde Gesinnung* an, und sie unterscheiden sich dadurch auffallend von den *Psalmen*, in denen vom sittlichen Handeln nur selten die Rede ist: Die Psalmisten, besonders die Sänger der Klagepsalmen, die aus den Kreisen der Niederen hervorgegangen und ursprünglich als Kranke vorzustellen sind, zeigen sich weitaus mehr zum Dulden als zum Handeln gestimmt.

Kein Wunder also, daß die Geschichte der Moral in Israel vom Auftreten der Propheten i. e. S. an durchaus unter deren Einfluß steht, und eine eigentümliche Ausgestaltung sich daneben außer in der jüdischen *Apokalyptik* (von Daniel an[95*]) nur noch in der *Weisheitsdichtung* findet, deren Profanteile verloren, und von der uns im A. T. (Kanon) die Sprüche, Hiob und der Prediger sowie in den Apokryphen der Jesus Sirach und die Weisheit Salomons erhalten sind: In ihr wird praktische Lebensweisheit gelehrt; „weise" ist, wer sein Leben so einrichtet, daß es zu einem guten Ende führt, die Weisheitsdichtung will lehren, wie man sich im Leben verständig benehmen, Gottes Gebot und die Forderung der Klugheit vereinigen soll und kann; Kern und Stern ist aber dabei die *Lohn- und Vergeltungslehre*, die auch sonst im A. T. eine große Rolle spielt, und auf die wir noch[96*] zu sprechen kommen; vom Geiste der Propheten ist diese Literatur im ganzen weit entfernt, und auch zu den Priestern und ihrer Thora haben die „Weisen" ursprünglich keine Beziehung, erst im „Jesus Sirach" tritt eine solche und auch eine zu den Propheten ein; wir geraten hier, wie mit der „Weisheit Salomonis"[97*] in den Hellenismus, so in die *jüdische Schriftgelehrsamkeit* hinein und damit aus dem Alten Testament heraus: Was Halacha und Pharisäer in immer äußerlicher werdender Gesetzesfreudigkeit an sittlichen Forderungen aufstellen[98*], gehört nicht mehr dahin.

Mögen nun auch, wie gesagt, diese alttestamentlichen Dinge teils im Sinne der Übereinstimmung, teils in dem des Gegensatzes mit zu den Voraussetzungen der paulinischen Ethik gezählt werden müssen; eins ist wohl sicher, daß, worauf es hier vorerst am meisten ankommt, der Apostel seine anthropologische Anschauung vom „Fleisch (sarx)" und „Geist (pnéuma)"

Digitized by Google

wesentlich dem gleichen hellenistischen Gedankenkreise entnommen hat wie Philon von Alexandreia. Denn wenn[99*] nach diesem nur dem oberen Teile der Menschenseele (psyché), dem ihr von Gott „eingeblasenen" pnéuma (oder logismós, nus, lógos), Unsterblichkeit zukommt, ihr niederer Teil, die Sinnlichkeit, aber sterblich ist und der Leib (sóma-sarx) vollends tot und böse[1*], so ist der Wertunterschied zwischen pnéuma und sarx hier derselbe wie bei Paulus und so tief wie schon in der Orphik.

Trotzdem ist die Geist-Fleisch-Lehre des Apostels doch noch anders. Sie zieht nämlich, unter unzweifelhafter Mitwirkung des alttestamentlichen Seelenbegriffes, in dem „Seele (nephesch)" und „Geist (ruach)" in einander überfließen[2], die Grenze zwischen pnéuma und sarx beiweitem nicht so wie es im mittelstoisch beeinflußten Alexandrinismus geschieht; und die ethischen Konsequenzen sind sehr beträchtlich. Sarx ist ihm[3] der „natürliche" Mensch im Gegensatz zum „pneumatischen" Menschen. Der „natürliche" aber hat eine Innen- und eine Außenseite. Die erstere ist die Seele (psyché), die letztere der Leib (sóma), weshalb Paulus, den Teil für das Ganze setzend, den „natürlichen" Menschen auch als „Psychiker" dem „Pneumatiker" entgegenstellt[4*]. Die Seele enthält indes außer der Sinnlichkeit und überhaupt den niederen Trieben, wodurch sie an den Leib gekettet ist, noch den nus oder das „menschliche Pneuma (pnéuma tu anthrópu)", ein gottverwandtes Element. Dieses ist das Organ des vorchristlichen sittlichen Bewußtseins. Es schließt Gewissen und „Herz", den Quellpunkt des sittlichen Denkens, Fühlens und Wollens ein. Und hier kann — dies ist das religiös und ethisch Wichtige, — die neugestaltende Wirksamkeit des göttlichen Pneumas oder des pnéuma i. e. S. einsetzen. Wo sie dies tut, wird der „natürliche" Mensch zum „pneumatischen" Menschen. Wo sie es nicht tut, bleibt er „Sarkiker" und damit in schroffem Gegensatz zum „Pneumatiker" i. e. S.

Dem Pharisäer und Christenverfolger Saulus erscheint Christus vor Damaskus in himmlischer Lichtglorie. Seitdem ist er als Bekehrter Paulus, eine „neue Kreatur"[5]. Jetzt ist ihm *Christus* der „Herr der Herrlichkeit"[6], und „der Herr ist *der Geist* (pnéuma)"[7]. Der Geist Christi, und das ist zugleich der Geist Gottes des Vaters, der „Heilige Geist (pnéuma hágion)"[8], hat den so zum Pneumatiker Gewordenen ergriffen, seine Seele mit neuem Inhalt, neuen Impulsen und Zielen erfüllt. Drei Gedankenkreise des Apostels ergeben sich daraus.[9] —

Erstens der eben betrachtete von Geist und Fleisch, Christus und der neuen Kreatur, der ergänzt wird durch Gedanken über Gnadenkraft und Sündenmacht.

Von Christus geht eine Macht aus, die den davon Betroffenen innerlich angreift und zur Neugestaltung führt. Christus ist Geist, Geist aber ist Kraft. „Kraft Gottes (dynamis theú)"[10] als *Gnadenkraft*. Gott begnadet die Menschheit, indem er ihr das Evangelium, die frohe oder Heilsbotschaft sendet in der Person Jesu Christi. Das Evangelium, d. h. eben jene „Kraft Gottes".

Digitized by Google

Es ist die Kraft, die fleischliche Sündennatur, das „Fleisch", zu bändigen und dem Willen Gottes zu unterwerfen. —

Nicht unmittelbar aber ist diese Offenbarung Gottes durch Jesus Christus geschehen. Dies führt in des Paulus zweiten Gedankenkreis, der von der Rechtfertigung sowie Gnadenkraft und Prädestination handelt.

Ehe der Geist als Kraft der Sündenüberwindung sich mitteilen kann, bedarf es der *Rechtfertigung*. Gerechtfertigt werden kann aber nur der Sünder, der seine Sünde erkennt. Um die Menschheit zur Sündenerkenntnis zu erziehen, hat Gott es so eingerichtet, daß „das Gesetz (nómos)", nämlich das mosaisch-jüdische Gesetz, „dazwischen hereingekommen ist"[11]. Zwischen den Sündenfall und die Gnade (cháris) durch Jesu Christi Werk, das erst eintritt, sobald „die Sünde völlig wurde". Der Gottmensch sühnt (als Mensch) vor Gott die Sünde der Menschheit, indem er den Gehorsam gegen Gott bis in den Tod hinein behauptet. Auf Grund dessen, daß er sich so hingibt als „ein Lösegeld für viele", spricht nun Gott, der ihn in Gnaden gesandt hat, die sündige Menschheit gerecht und macht sie glaubensfähig. Die *Versöhnung* mit Gott ist so durch Jesus Christus aus Gottes Gnade in die Welt gekommen: „Gott gefiel es, alles durch ihn zu versöhnen, indem er Frieden gemacht hat durch das Blut seines Kreuzes"[12].

Darum ist dem Apostel auch der *Kreuzestod* das Wichtigste an Jesu Christi Werk. Das „Wort vom Kreuze" ist ihm „Gottes Kraft"[13]. „Christus am Kreuz"[14] verkündet er, und von da aus Christus den Auferstandenen und Erhöhten, den himmlischen Herrn, „der da ist zur Rechten Gottes"[15], um „für uns einzutreten" bei seinem und unser aller Vater. Der uns erlöst hat, indem er uns die „Gerechtigkeit aus Gott"[16] erwarb, und der uns auch die Vollendung im Guten, die sittliche Vollkommenheit im christlichen Sinne, verbürgt.

Ganz unmöglich ist also des Menschen Rechtfertigung aus eigener Kraft. Auch „aus Gesetzeswerken"[17], insofern diese Erfüllung aus eigener Kraft zur Voraussetzung haben, wird er nicht gerechtfertigt[18*]. Saulus der Pharisäer hat sich dazu vergeblich alle Mühe gegeben. Gerechtfertigt wird einer nur durch den *Glauben* an Christus Jesus", wobei außerdem Gott die Grundlage zu diesem Glauben in Gnaden schafft. So ist auch Saulus gerechtfertigt worden, und diese Erkenntnis bildet den Mittelpunkt von des Apostels Paulus Lehre.

Aber er denkt sich diese Schaffung der Glaubensgrundlage doch noch in eigentümlicher Weise. So, daß dadurch die Ohnmacht des Menschen, sich zu rechtfertigen, zuletzt auf das allerschärfste hervortritt. Er steht auf dem Standpunkte der *Gnadenwahl* und *Prädestination*.

„Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten dienen, denen [nämlich], die nach Vorsatz [Gottes gemäß seiner Auswahl[19]] Berufene sind. Denn welche er im voraus erkannt hat, die hat er auch im voraus dazu bestimmt (praedestinavit), gleichgestaltet zu werden dem Bilde seines Sohnes, auf daß Er sei Erstgeborener unter vielen Brüdern. Welche

Digitized by Google

er aber im voraus dazu bestimmt hat, die hat er auch berufen. Und welche er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt. Welche er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht."[20] Danach und nach verschiedenen anderen Stellen[21] ist kaum ein Zweifel: Paulus meint „berufen" nicht wie Matthäus in seinem „viele sind berufen, wenige aber auserwählt"[22], und davon hängt alles andere ab: „Berufen" ist ihm nicht ein bloßes Anbieten des Heils. Es ist ihm geschichtliche Verwirklichung dessen, was dem vorgeschichtlichen, ewigen Vorsatz Gottes als „Auswahl" oder „*Erwählung* (eklogé, electio)" zugrunde liegt. Es bildet mit diesem und dem darin mitgegebenen „Vorhererkennen" einen Akt Gottes, der weiterhin die Vorausbestimmung, *Prädestination* der so Erwählten und Berufenen zur Nachfolge Christi und die Rechtfertigung und Verherrlichung der so Vorausbestimmten zur Folge hat.

Gott sieht die Empfänglichkeit (schon eine Art Gottesliebe[23*]) gewisser Menschen für die Heilsbotschaft voraus. Das ist sein „Vorhererkennen". In dieser Voraussicht erfolgt seine Erwählung. Natürlich ist er darin vollkommen frei. „Ich werde mich erbarmen, des ich mich gerade erbarme."[24] Gott hat das absolute Recht und die absolute Macht, die Menschen von vornherein zum Heil — oder aber zum Verderben, zur Verdammnis — zu bestimmen. „Hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus demselben Teige hier ein Gefäß zur Ehre, dort zur Unehre zu machen?"[25] Aber Gott begibt sich, eben als Erbarmender, zum menschlichen Heil selber jenes absoluten Rechtes und jener absoluten Macht. Er setzt sich selbst die Bedingung, an die er seine Erwählung oder aber Verwerfung knüpfen will. Die Bedingung, an die er die Erwählung (zum Heil) bindet, ist jene Empfänglichkeit für die Heilsbotschaft. Die, welche er von Ewigkeit her dafür empfänglich weiß, beruft er, indem er den zum Heil notwendigen Glauben in ihnen bewirkt durch die Heilsbotschaft. Mittelst der Empfänglichkeit — ohne eigenes Verdienst — nehmen sie diese Botschaft vertrauensvoll als Heilsbotschaft an. Das ist ihr Glaube, wie es schon der Glaube Abrahams war, der ihm „zugerechnet wurde als Gerechtigkeit"[26], daher auch er zu den Prädestinierten gehört, im Glauben „ihrer aller Vater ist"[27]. Durch diesen Glauben sind sie wie gerechtfertigt so prädestiniert.

Auch daß wir *zum Glauben erwählt* sind, ist also noch durchaus *Gnadenwahl* Gottes. In denen, die sich der Heilsbotschaft in Unempfänglichkeit widersetzen, wirkt die Heilsbotschaft keinen rechten Glauben[28*]. Sie bleiben im abgöttischen Glauben befangen. Doch legt der Apostel auf diese negative Seite der Prädestination (i. w. S.: „die Empfänglichen sollen gerettet, die Unempfänglichen verworfen werden"[29]) nur nebenher Wert. Hauptsache war ihm stets die *Heilsgewißheit* der Erwählt-Prädestinierten.[30]

„Ist Gott für uns, wer ist wider uns? Der seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? Wer will klagen wider Auserwählte Gottes? Gott ist da zum Rechtfertigen; wer ist da zum Verdammen? Jesus Christus

Digitized by Google

ist da, der gestorben, vielmehr der auferweckt ist, der da ist zur Rechten Gottes, und er tritt für uns ein. Wer will uns scheiden von der Liebe des Christus? Trübsal oder Bedrängnis oder Verfolgung oder Hunger oder Gefahr oder Schwert? Wie geschrieben steht: ‚Um deinetwillen werden wir getötet den ganzen Tag, wir sind geachtet wie Schlachtschafe'. Aber in dem allem überwinden wir weit durch den der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges noch irgendwelche Mächte, weder Höhe noch Tiefe, noch irgendein anderes Wesen, uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus unserem Herrn."[31]

So gewaltig spricht sich des Apostels Vertrauen auf sein gegenwärtiges und zukünftiges Heil aus. Es wird auch nicht getrübt durch die Tatsache, daß er sich noch immer als Sünder weiß, und daß auch er noch sich seine Errettung zu erarbeiten hat „mit Furcht und Zittern"[32] vor dem Endurteil Gottes[33]*. Er weiß ja zugleich, daß Gott in ihm „das Wollen und das Wirken bewirkt, auf daß es ihm wohlgefalle". Das heißt, genauer gesagt[34], daß er in ihm das Vermögen wirkt, das Gute (Gott Wohlgefällige) zu wollen und zu wirken.[35] Er weiß sich — und die Erwählt-Prädestinierten überhaupt — unter Gottes fortwährendem Gnadenschutz auch gegen die Übermacht der Versuchung zur Sünde, und das Heil kann ihm — und den Erwählt-Prädestinierten überhaupt — am Ende doch nicht fehlen. Eine ethische Wendung der Heilsbetrachtung, die zurückführt zum ersten der vorerwähnten drei paulinischen Gedankenkreise, ihr volles Gewicht aber erst innerhalb des dritten erhält, in den wir von hier aus hineinsehen. —

Paulus bekennt sich als Berufenen eigener Art. Er ist „berufener Apostel, auserkoren für die Verkündigung des Evangeliums Gottes"[36], das da handel. von seinem Sohn, „von Jesus Christus unserem Herrn"[37]. Durch ihn hat er „Gnade und Apostelamt empfangen"[38], gemeindebildend zu wirken, auf daß so eine neue Gemeinschaft aus den von Gott berufenen, gläubig gewordenen Juden und Heiden entstehe, aus Einzelgemeinden (ekklesíai) die christliche *Kirche* (ekklesía).

Von ihr, der „Kirche" schlechthin, denkt Paulus außerordentlich hoch. Sie ist die Gemeinschaft, in welcher der Geist ausschließlich wirkt, und als solche der „Leib Christi" mit Christus als Haupt, „von dem aus der ganze Leib, durch die Sehnen und Bänder unterstützt und verbunden, sein gottgeordnetes Wachstum hat"[39].

Die einzelnen Gläubigen aber sind die Glieder dieses Leibes. Hier hat die *ethische Anschauung* des Apostels ihren letzten Grund.

Denn „durch einen Geist sind wir alle zu einem Leibe getauft worden, Juden oder Griechen, Knechte oder [bürgerlich] Freie, und sind alle mit einem Geist getränkt worden, wie auch der Leib nicht aus einem, sondern aus vielen Gliedern besteht. Wenn der Fuß spräche: weil ich nicht Hand bin, gehöre ich nicht zum Leib, so gehört er deswegen doch dazu. Wenn das Ohr sagen wollte: weil ich nicht Auge bin, gehöre ich nicht zum Leib,

Digitized by Google

so gehört es deswegen doch dazu. Wenn der ganze Leib nur Auge wäre, wo bliebe das Gehör? Wenn ganz Gehör, wo bliebe der Geruch? Nun aber hat Gott die Glieder gesetzt, jedes von ihnen besonders, am Leibe, wie er wollte. Wäre alles nur ein Glied, wo bliebe der Leib? So aber sind es zwar viele Glieder, doch ein Leib. Das Auge darf nicht zur Hand sagen: ich bedarf dein nicht, oder der Kopf zu den Füßen: ich bedarf euer nicht. Vielmehr gerade die scheinbar schwachen Glieder am Leibe sind notwendig; und denjenigen, die wir für unedel achten, erweisen wir ganz besondere Ehre, unseren unanständigen wird besondere Wohlanständigkeit verschafft, unsere wohlanständigen bedürfen es nicht. Gott hat aber den Leib zusammengesetzt, und dem Zurückgesetzten besondere Ehre bestimmt, damit es keine Spaltung im Leibe gebe, sondern die Glieder einträchtig für einander sorgen. Und wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, wenn eines geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid Christus' Leib und Glieder jedes an seinem Teil."[40]

Der *Christ als Organ Christi* — darin geht somit einerseits die ethische Lehre Pauli ganz und gar auf. Anderseits aber, das ist ebenso wichtig, *freies Organ* Christi.

Frei nach dem Vorbilde Jesu Christi, der ebenfalls freies Organ Gottes ist zum Heile der Menschheit. Und frei, *weil* Jesus Christus ein solches Organ ist. Weil er, selbst frei, uns alle frei gemacht hat. „Der Herr ist der Geist; und wo der Geist des Herrn ist [das ist er aber in jedem Gliede der Kirche], da ist *Freiheit.*"[41]

Freiheit wovon? Zunächst natürlich, kraft des Rechtfertigungswerkes Jesu Christi, *von der Sünde*[42]. Sodann aber auch — und damit kommt Paulus erst recht zum Worte — *vom Gesetz*, sofern es nur „Zuchtmeister bis zu Christus hin"[43] ist, also vom jüdischen Gesetz, insbesondere der Halacha. Keineswegs vom Gesetz überhaupt. Paulus ist kein Antinomist. Das ist er ebensowenig wie Jesus Christus selbst. Er ist nur „nicht mehr unter dem Zuchtmeister [Gesetz]"[44] und meint dasselbe auch von den anderen Christen, obzwar er sich sehr wohl, und bis zum Knechttum scheinbar[45], „nicht los vom Gesetz Gottes, sondern *gebunden ins Gesetz Christi*"[46] fühlt. Doch darf man den Ausdruck „befreit von der Sünde seid ihr als Knechte eingetreten bei der Gerechtigkeit"[47] nicht pressen. Paulus sagt selbst: „ich brauche da menschliche Ausdrücke wegen der Schwachheit eures Fleisches"[48], und drückt sich an anderer Stelle ganz anders und gemäß seiner eigentlichen Meinung aus: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe, unter das Gesetz getan, auf daß er die unter dem Gesetz [Geknechteten] loskaufe, damit wir die Einsetzung zu Söhnen empfingen. Weil ihr aber [nun tatsächlich] Söhne seid — Gott hat [doch] den Geist seines Sohnes in unsere Herzen geschickt, der da ruft ‚Abba', Vater —, folglich bist du *nicht mehr Knecht, sondern Sohn;* wenn du aber Sohn [bist, dann bist du] auch Erbe durch Gott"[49], d. h. durch Gottes ewigen Ratschluß.

Digitized by Google

Damit löst sich also der scheinbare Widerspruch zwischen Freiheit und „Gebundenheit ins Gesetz Christi" bei Paulus. Der Christ steht mit Christus in *mystischer Gemeinschaft*. „Ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, um Gott zu leben; mit Christus bin ich gekreuzigt: es lebt nicht mehr mein Ich, sondern Christus lebt in mir"[50], so heißt es von ihm. Christus aber ist Gott, somit frei. Er bindet sich selbst an sein Gesetz. So bin auch ich als Christ frei, *autonom*, gebunden nur, und eben darum, ins Gesetz Christi.

Und daraus folgt schließlich auch die *ethische Aufgabe* des Christen. „Die Christus angehören, haben das Fleisch gekreuzigt samt seinen Leidenschaften und seinen Begierden. Wenn wir durch den Geist leben, so wollen wir auch zum Geiste halten."[51]

Zwar wurde ja Christus — als Gottmensch „gekreuzigt aus Schwachheit. Aber nun lebt er [auferstanden] aus Gotteskraft. So sind auch wir in ihm schwach, aber wir werden mit ihm lebendig sein [und sind es bereits] aus Gottes Kraft"[52]. Und daher: „Seid ihr nun mit Christus auferstanden, so trachtet nach dem was droben ist, wo der Christus ist sitzend zur Rechten Gottes. Denket auf das was droben ist, nicht auf das was auf Erden ist; denn ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen mit dem Christus in Gott; wenn der Christus offenbar wird, euer Leben, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit. So tötet nun eure Glieder, die auf der Erde: Unzucht, Unreinigkeit, Leidenschaft, böse Lust, und die Habsucht, die da ist Götzendienst, um derentwillen der Zorn Gottes kommt, worin auch ihr einst wandeltet, da ihr darin lebtet. Nun aber leget auch ihr alles ab: Zorn, Ungestüm, Bosheit, Lästerung, Schandrede aus eurem Munde, lüget einander nicht an, — nachdem ihr ausgezogen den alten Menschen mit seinen Taten und angezogen den neuen, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Bilde seines Schöpfers, wo es nicht heißt Grieche und Jude, Beschnittener und Unbeschnittener, Barbar, Skythe, Knecht, [bürgerlich] Freier, sondern alles und in allen Christus. So ziehet nun an als Auserwählte Gottes, heilige und geliebte, ein Herz des Erbarmens, Güte, Demut, Sanftmut, Langmut; einander tragend und einander verzeihend, wenn einer einen Vorwurf hat gegen einen andern: wie Christus seinerseits verziehen hat, so auch ihr. Über das alles aber die *Liebe*, die da ist *das Band der Vollkommenheit*. Und der Friede des Christus führe das Wort in euren Herzen, zu welchem ihr auch berufen seid in einem Leibe. Auch werdet dankbar — das Wort des Christus wohne reichlich unter euch mit aller Weisheit — euch selbst belehrend und weisend mit Psalmen, Hymnen und geistlichen Liedern in Dank, singend Gott in eurem Herzen; und, was ihr tun möget in Wort oder Werk, *tut alles im Namen des Herrn Jesus*, Gott dem Vater durch ihn dankend. Ihr Weiber, seid untertan den Männern, wie es sich ziemt im Herrn. Ihr Männer, liebet die Weiber und laßt euch nicht gegen sie erbittern. Ihr Kinder, gehorchet den Eltern in allen Stücken, denn das ist wohlgefällig im Herrn. Ihr Väter, reizet eure Kinder nicht, damit sie nicht mutlos werden. Ihr Knechte, gehorchet in

Digitized by Google

allem euren Herren nach dem Fleisch [d. h. euren weltlich-bürgerlichen Herren], nicht in Augendienerei als Menschengefällige, sondern in Herzenseinfalt als die den Herrn [Christus] fürchten. Was ihr tut, das tut von innen heraus als dem Herrn und nicht Menschen, in dem Gedanken, daß ihr vom Herrn den Lohn des Erbes empfanget. Dienet dem Herrn Christus. Denn der Unrecht tut, wird davon tragen, was er verschuldet; da gilt kein Ansehen der Person. Ihr Herren, gebet den Knechten, was recht und billig ist, in Gedanken, daß auch ihr einen Herrn habt im Himmel."[53]

In dieser „Haustafel" (von „Ihr Weiber, seid untertan euren Männern" an) und den ihr vorangehenden Ermahnungen ist so ziemlich alles enthalten, was der Apostel seinen Gemeinden an sittlichen Geboten immer wieder einschärft. Im übrigen aber hat er es — und brauchte das auch nicht — keineswegs als seine Aufgabe betrachtet, die Folgen des christlichen religiös-ethischen Grunderlebnisses, des Glaubenserlebnisses, für das praktische Verhalten allseitig herauszuarbeiten. Seine Entscheidungen über die sittlichen Probleme sind prinzipiell, immer im Sinne des *werktätigen*, zum „kraftvollen Glaubenswerk"[54], zur „Liebesarbeit"[55] und zur „Ausdauer in der Hoffnung auf unseren Herrn Jesus Christus" treibenden *Glaubens*. Als solche haben wir sie kennen gelernt. Und dem entspricht auch: Was die Stimme des Geistes gebietet, der im Herzen der Gläubigen Wohnung genommen hat, was der Christ tun müsse, um in Christi Fußtapfen zu treten, auf welchem Verhalten Gottes Wohlgefallen ruhen werde, — so stellt sich die Frage immer für ihn, mag es sich nun im einzelnen um was immer für ethische Forderungen handeln.

Stets waltet bei ihm der Gesichtspunkt der *Weltüberwindung* durch supernaturale, transzendente Kräfte. So geht er an das Verhältnis von Christentum und *Welt im allgemeinen* heran, *ohne Askese*, ja sogar „den Juden wie ein Jude, denen ohne Gesetz wie einer ohne Gesetz, den Schwachen schwach geworden, um sie alle zu gewinnen"[56]. Sein Pessimismus wegen der Fleischesnatur des Menschen — wir leben in gewisser Hinsicht „doch noch im Fleische"[57] — hat sein Gegenstück in einer Art Toleranz, sobald nur der Hauptzweck erreicht wird. Im Herzen vertraut er doch auf den aufstrebenden sittlichen Zustand der Welt von der „Gemeinde der Heiligen" aus, und darum fordert er höchste Aktualität des Christen im Dienste Gottes, Leben „im Geiste, in Christus, im Herrn". Dazu kann alles helfen, nur nicht der Mammon, an dessen Stelle vielmehr Reichtum als gottgemäß zu verwendende Gnadengabe Gottes treten muß.

So steht er auch zur *Ehe*. Nur sofern sie sittlichen Gefahren der Ehelosigkeit steuert und vom Leben im Geiste nicht abhält, es wohl gar fördert, billigt er sie. Mann und Weib seien eins in Christus, in der Ehe wie in der Kirche, wenngleich das Weib in der Gemeinde schweigen soll und ihm überhaupt Unterordnung geziemt.[58]

Denn — so stellt sich der Apostel zur bürgerlichen *Gesellschaft* und zum *Staat* — „jeder bleibe in dem Stande, in dem er berufen ist. Bist du als

Digitized by Google

Sklave berufen? laß dich's nicht anfechten; und wenn du auch frei werden kannst, so bleibe nur um so lieber dabei. Der Sklave, der im Herrn berufen ist, ist Freigelassener des Herrn. Anderseits der als Freier berufen ist, ist Christus' Sklave[59*]. Ihr seid teuer erkauft; werdet keine Menschenknechte. Jeder bleibe bei Gott, Brüder, in dem Stande, in welchem er berufen ist."[60]

Gottesdienst geht also auch für Paulus, bei aller Anerkennung der von Gott verordneten Obrigkeit[61*], *vor Menschendienst*, und so kann es schließlich wohl heißen: „Unser Staatswesen (políteuma) ist im Himmel, von wo wir auch als Heiland [in der Endzeit] erwarten den Herrn Jesus Christus, der da verwandeln wird den [gegenwärtigen] Leib unserer Erniedrigung zur Gleichgestaltung mit dem Leib seiner Herrlichkeit, nach der Kraft, mit der er auch kann alles ihm untertan machen."[62]

Paulus mündet damit ganz folgerichtig in den *eschatologischen* d. h. die letzten Dinge betreffenden *Gedankengang* ein und hält sich auch hier wieder ganz auf der durch seine Pneuma-Sarx-Lehre gegebenen Linie. „Es wird gesäet ein psychischer [irdischer] Leib, auferweckt ein pneumatischer [himmlischer] Leib"[63], wesentlich gleich dem Leibe Christi[64*], — so weit soll die Neugestaltung auch der leiblichen Seite des Menschen gehen, damit er Anteil gewinne an des Gottesreiches Endherrlichkeit. Ganz soll dann von uns abfallen das „Fleisch" mit all seiner Versuchung, der ja selbst Jesus Christus in seinem irdischen Niedrigkeitsdasein nicht entging. Ganz werden wir dann, die wir jetzt noch „mit Furcht und Zittern"[65] an unserem Heil zu arbeiten haben, sein, was wir vorerst nur der Vorausbestimmung nach sind: Erben des Reiches gleich Christus dem Herrn[66*].

„Angetan mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit der Hoffnung auf Errettung als Helm"[67], gewappnet mit diesen *drei Grundtugenden des Christen* sollen wir also leben. Aber bald fällt, so meint Paulus, auch die Hoffnung ab. „Die Frist ist nur noch kurz"[68], bis das Reich mit all seiner Herrlichkeit kommt. Der Apostel hofft es selbst noch zu erleben[69] und bereitet darum die mitlebende Generation auch darauf vor.

Ein gewisser asketischer Zug kommt dadurch nebenher in die paulinische Ethik doch hinein: „Daher sollen die, welche Frauen haben, sein als hätten sie sie nicht; die Weinenden als weinten sie nicht; die Kaufenden, als ob sie nichts behalten; die mit der Welt verkehren, als ob sie nichts davon haben. Denn die Gestalt dieser Welt geht dahin."[70] Dadurch, daß Paulus gelegentlich[71] mit der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit seines nahen Todes rechnet, wird dieser Gedankengang nicht gestört. Es heißt für ihn doch immer: „Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn; darum, wir leben oder wir sterben, so sind wir des Herrn"[72].

Und überhaupt: So lange sie dauern mögen, „*Glaube, Liebe, Hoffnung*, diese drei"[73], „die *größte* unter ihnen ist doch *die Liebe*". In ihr geht am Ende wie die Hoffnung so auch der Glaube auf. Ihr singt der Apostel ein begeistertes Loblied:

„Wenn ich in Menschen- und in Engel-Sprachen rede
Und habe die Liebe nicht,
So bin ich ein tönendes Erz und ein hallendes Becken.

Digitized by Google

Und wenn ich Prophetengabe habe
Und alle Geheimnisse weiß und alle Erkenntnis,
Und wenn ich allen Glauben habe, um Berge zu versetzen,
Habe aber die Liebe nicht,
So bin ich nichts.

Und wenn ich alle meine Habe als Almosen gebe,
Und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergebe,
Habe aber die Liebe nicht,
So ist mir nicht geholfen.

Die Liebe ist langmütig, gütig ist die Liebe,
Die Liebe eifert nicht, prahlt nicht, bläht sich nicht.
Sie stellt sich nicht ungebärdig, sucht nicht ihren Vorteil.
Sie läßt sich nicht erbittern, trägt das Böse nicht nach.
Sie freut sich nicht des Unrechts, freut sich der Wahrheit.
Sie trägt alles, *glaubt* alles, *hofft* alles, duldet alles.
Die Liebe hört niemals auf.

Weissagungen haben ein Ende, Sprachen hören auf, Erkenntnis hat ein Ende;
Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser Weissagen;
Kommt dann die Vollendung, hat das Stückwerk ein Ende."[74]

Ob der Apostel bei diesem Hohen Lied der Liebe daran gedacht hat, daß auch der Glaube, dieser Quell christlichen Seins und Daseins, noch seinen Urquell in der Liebe hat, wie er zuletzt wieder in sie zurückströmt? Man sollte es meinen. Jedenfalls aber bewegt er sich mit seiner Höchstschätzung der Liebe durchaus in der Bahn des doppelten Liebesgebotes Christi: „Du sollst lieben den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken." Und: „Du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst." In diesen zwei Geboten hängt auch für ihn das ganze Gesetz und die Propheten.

3. DIE JOHANNEISCHEN SCHRIFTEN

Johannes, der Verfasser der „johanneischen Schriften"[75a], steht auf den Schultern auch des Paulus. Aber die zwischenliegende Entwicklung (sie sind um 100 herum geschrieben) bringt es mit sich, daß sein Gesichtskreis in gewisser Hinsicht zugleich weiter und höher ist.

Paulus, der „Heidenapostel", der das Christentum vom jüdischen Gesetz gelöst hat, ist trotzdem noch durch und durch Jude. Seine Gnadenwahl- und Prädestinationslehre ist ein Ausfluß der Lehre von Israel, dem „auserwählten Volk". Die Christenheit ist ihm das „wahre Israel", „Abrahams Same"[76]. Die Bekehrung der Heiden geschieht ihm nur zu dem Zwecke, daß in den Juden „Eifersucht erweckt werde"[77], sich ebenfalls noch zu bekehren.

Von solchen Gedankengängen ist bei Johannes nichts mehr zu spüren. Bei ihm heißt es von vornherein: „Also hat Gott die *Welt* geliebt, daß er seinen einziggeborenen (monogenés) Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern ewiges Leben haben"[78]. Und: „Es kam das wahre Licht, das *jedweden* Menschen erleuchtet, in die Welt."[79]

Digitized by Google

Ganz natürlich. Denn Christus ist für Johannes, der vom Alexandrinismus noch tiefer beeinflußt ist als Paulus[80*], der *Logos*, das „Wort bei Gott"[81], von dem gilt: „*Alles* ist durch dasselbe geworden ... In ihm war [von jeher] Leben, und das Leben war [von jeher] das Licht der Menschen"[82].

Aber freilich: „Er [der Logos] war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden; und doch erkannte die Welt ihn nicht. In sein Eigentum kam er, und die Seinen nahmen ihn nicht an."[83] So muß es doch zur Wundertat kommen auch nach Johannes. „Von oben her", „vom Geist" werden Menschen „gezeugt"[84] von neuem, und diese sind es nun, „die ihn aufnahmen. Denen gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden, als die an seinen Namen glauben"[85].

Gar nicht kommt es also nun mehr auf einen besonderen nationalen Ursprung an. Mit dem Worte „da ist nicht mehr Jude noch Grieche"[86] ist nun völlig Ernst gemacht. *Jeder* kann „von oben her gezeugt" werden von dem, der „nicht ist aus Geblüt noch aus Fleischeswillen noch aus Manneswillen, sondern aus Gott gezeuget"[87]; gezeugt durch das „Wort", das „Fleisch geworden ist und unter uns gewohnet hat"[88], ebenfalls wieder den Logos — Christus, der „taufet mit heiligem Geist"[89]. —

Mit unmittelbar weltumfassenden Ansprüchen steht nun also das Christentum da. Und dem entspricht auch der weltweite Charakter der johanneischen *Ethik*.

Er kommt am besten zum Ausdruck in dem „hohenpriesterlichen Gebet", dem eindrucksvollen Abschluß der Abschiedsreden Jesu Christi im Johannesevangelium. Zwar bittet hier der Gottmensch zuerst nur für die, welche er in seinem Erdenwallen selbst von Gott als Gläubige geschenkt erhalten hat.[90] Aber dann weiter: „Nicht bloß für sie bitte ich, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben: alle sollen sie eins sein: — gerade wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glauben lernt, daß du mich gesandt hast."[91] Also *Glaubenspredigt* durch „ihr Wort", das Wort von Jesus Christus, Weitertragen des Evangeliums in alle Welt, soweit sie es jeweils können, das erwartet der Heiland von seinen Jüngern vor allem. Und sie dürfen diese Erwartung wohl erfüllen. Heißt es doch von ihnen noch weiter: „Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins sind, wie wir eins sind; — ich in ihnen und du in mir; so sollen sie zu vollendeter Einheit kommen, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast ... [schon] vor Grundlegung der Welt."[92] *Liebespredigt* also, gerichtet auf Glauben und Gotteserkennen der Welt, das ist fernerhin die Aufgabe der Christusjünger.

Im besonderen: „Kommet zu Jesus Christus!", so sollen sie predigen, wie Jesus Christus selbst gepredigt hat: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, so will ich euch erquicken."

Kommen zu Jesus Christus ist wiederum zunächst *Glauben*. Glauben, d. h. anerkennen und annehmen das kirchliche Bekenntnis, daß Jesus der

Digitized by Google

Christus, der Sohn Gottes, vom Himmel her ist. Aber nicht bloß dies für wahr halten. Sich in dieser Anerkennung beugen unter Gottes Gnade, auf alle eigene Ehre verzichten, demütig hinnehmen, daß man von Gott „erkannt" ist, auch das gehört zum Glauben. Es führt hinüber zum *Erkennen*, soweit es beim Gläubigen liegt[93*]. Jesus Christus, der Logos, bringt die Wahrheit. Er vermittelt die Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit, die einschließt das „Erkennen" d. h. Erwählen, Liebhaben, Begnadigen des Menschen. Des also Begnadeten Aufgabe aber ist, diese Wahrheit an- und in sich aufzunehmen. Er soll Gott und seinen Gesandten seinerseits erkennen. Nicht nur theoretisch. Er soll, wie er vom Erkannten ergriffen wird, so auch selbst den Erkannten willensmäßig ergreifen. Er soll sich innerlich aneignen und verbinden den, an den er glaubt: Jesus Christus und durch diesen Gott. Vom Glauben soll er schreiten zum Erkennen, vom Erkennen wieder zum Glauben, um schließlich Jesus Christus, seine Person, gläubig schauend *in sich aufzunehmen*, wie man das Brot, das man ißt, aufnimmt zu einem Bestandteil des leiblichen Lebens. Das Brot des Lebens nimmt man so in sich auf und versenkt sich zugleich in das Ganze, in die Fülle seines Wesens. Man läßt sich von ihm durchdringen sein inneres ewiges Leben. Zusammen wächst so der Gläubige mit dem Gottessohn. Er ist und bleibt in ihm, und in ihm der Erlöser. Ihre Vollendung erreicht diese *mystische Vereinigung* mit Christus im Sakrament des Abendmahls. Bei ihm wird unter Brot und Wein übernatürliche Speise, Nahrung für das geistige, innere Leben gereicht. Das göttliche ewige Leben im Gläubigen wird durch diese Speise genährt.

Denn wer so zu Jesus Christus gekommen ist in Glauben, Erkennen und gläubig-schauendem In-sich-aufnehmen, der *hat* das *ewige Leben*, in dem auch sein innerstes *sittliches Sein* besteht. Ewiges Leben, gelebt in der mystischen Verbindung mit Jesus Christus und dadurch mit Gott; neues, den ganzen Menschen neugestaltendes Leben, unantastbar vom leiblichen Tode, alle Zeit überdauernd, weil es Gemeinschaft ist mit Gott; unsterbliches, *göttliches Leben*. Gelebt aber schon *in dieser Zeitlichkeit*, in diesem Leibe von denen, die da gläubig sind. Ganz so wie auch Jesus Christus auf Erden nicht in zeitweiliger Erniedrigung, sondern in voller Bewahrung seiner ewigen göttlichen Herrlichkeit gelebt hat: Von einer Entäußerung, einem „Armwerden Christi"[94] weiß Johannes nichts; für ihn ist Christus in der Präexistenz, im Erdenleben und im Zustande der himmlischen Verklärung eine wesentliche Einheit.

Zurück tritt also hier das „Reich Gottes", sofern es in der urchristlich-eschatologischen Zukunftshoffnung dasteht. Gewiß, auf das Jüngste Gericht deutet auch das Johannesevangelium. Aber die Stelle[95] ist wahrscheinlich erst von einem das Evangelium katholisch verkirchlichenden Überarbeiter hinzugefügt. Wesentlicher ist jedenfalls für Johannes, daß Jesus Christus bereits gekommen *ist* und beständig kommt in die Herzen seiner Gläubigen — in seinem Geist. Wird solch ein Gläubiger am Ende der Tage

Digitized by Google

erweckt von den Toten durch die Stimme des Gottessohnes, so wird damit nur äußerlich bezeugt, was schon ist: in dem Gläubigen wohnt das ewige Leben. So vollzieht sich das Endgericht schon hier auf Erden: die Menschen *kommen* — oder kommen nicht — *zum Licht*, und damit ist über Tod und Leben entschieden. Wer an Jesus Christus glaubt, der *hat* das ewige Leben, braucht es nicht erst zu erhoffen.

Hiermit ist aber nun freilich nicht gesagt, daß die *Vollendung* des Christen sofort mit seinem Gläubigwerden eintrete. Das meint auch Johannes nicht. Hier liegt wiederum eine ethische Aufgabe, die zugleich eine ethische Wendung der eschatologischen Zukunftshoffnung bedeutet.

„Geliebte, wir sind nun Kinder Gottes, und [doch]: es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen [nur], daß, wenn er [dereinst] erscheint, wir ihm gleich sein werden, weil wir ihn sehen werden, wie er ist. Und jeder, der diese Hoffnung auf ihn hat, *reinigt sich*, gleichwie jener rein ist."[96] „Reinigt", wie es ein anderer neutestamentlicher Autor ausdrückt, „seine Seele im Gehorsam gegen die Wahrheit *zu ungeheuchelter Bruderliebe*"[97] und erfüllt so, was auch Johannes selbst gesagt haben könnte: „So sollt ihr nun einander von Herzen und innig lieb haben; seid ihr doch neugezeugt nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, durch Gottes lebendiges und ewiges Wort (lógos)"[98].

Denn „Geliebte, lasset uns einander lieben, weil die Liebe aus Gott ist, und jeder, der liebt, ist aus Gott gezeugt und erkennt Gott ... *weil Gott Liebe ist*"[99], so lesen wir auch bei Johannes. Und auch er findet: „Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir *Gott lieben* und *seine Gebote tun*. Denn das ist die Liebe Gottes, daß wir seine Gebote halten. Und seine Gebote sind nicht schwer; denn alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt, und das ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube"[1] im Heiligen Geist, der uns als Beistand (parákletos) gegeben ist von Gott auf Bitten seines Sohnes, uns vollends „in alle Wahrheit zu leiten"[2].

„Überwindet die *Welt*", die hier noch eine ganz andere Bedeutung hat als bisher. Nämlich die „Welt", insofern sie den „Kindern Gottes" gegenüber außen und ihnen feindlich und als Versuchung entgegensteht. Sie, die „Kinder des Teufels"[3] vor allem, gilt es zu überwinden. „Sie sind aus der Welt; darum reden sie aus der Welt heraus und die Welt hört auf sie"[4], d. h. immer wieder die, die „aus der Welt" und nicht aus Gott sind. Wir aber, die Christen, sind aus Gott, „in der Welt und doch nicht aus der Welt"[5], und wir haben sie zu überwinden durch Wandel in Wahrheit und Gerechtigkeit, die da ist Liebe[6]. Oder vielmehr, wir haben sie schon überwunden, sobald wir glauben an Jesus Christus und nicht an die „Welt". „Wem man glaubt, dem öffnet man sich, dem gibt man Einfluß auf sich"[7], und — die Folgerung ist klar.

Mit diesen Bösen, insbesondere den vom Christentum abtrünnig Gewordenen und Irrlehrern, den „Antichristen"[8], hat die Christenheit als „Gemeinschaft der Heiligen" nichts gemein. „Aus unserer Mitte sind sie aus-

Digitized by Google

gegangen, aber sie gehören nicht zu uns; denn, wenn sie von uns wären, so wären sie bei uns geblieben; aber es sollte offenbar werden, daß sie nicht von uns sind"[9]. Der Antichrist „leugnet den Vater und den Sohn"[10], er „bekennt nicht Jesus Christus als den im Fleisch Kommenden"[11]; „wer ihm den Gruß bietet, der macht sich mitschuldig an seinen bösen Werken"[12]. Die tiefste Kluft zwischen Licht und Finsternis, Leben und Tod, Gut und Böse, Tun der Wahrheit und Sünde wird hier offenbar. „Jeder, der Schlechtes treibt, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht."[13]

Schlechtes treibt aber auch, wer den Verführungen der *übrigen außergeistigen Welt* unterliegt. „Denn alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und das Großtun mit Geld, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt."[14] „Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist; wenn jemand die Welt lieb hat, so ist die Liebe des Vaters nicht in ihm"[15], heißt es bei Johannes, der sich über das Hineinkommen des Bösen in die doch vom guten Gott durch den Logos geschaffene Welt ebensowenig Gedanken macht wie die Heilige Schrift Alten Testaments[16], ganz allgemein.

Doch ist dies *keine negativ asketische Forderung*. Wo Johannes — nicht systematisch — zu „natürlichen" Gütern und Betätigungen Stellung nimmt, tritt das deutlich hervor. Das Glück des Bräutigams, den Stolz der jungen Mutter, Erntefreuden, Schmerz über den leiblichen Tod der Lieben, Mitleid mit den Nahrungssorgen des Bruders läßt er bereitwillig gelten. Gastfreundschaft, kindliche Pietät, weltlichen Berufseifer, gemeinnützige Lebenshaltung schätzt er nicht gering. Aber ein geistiges, überweltliches, weder bei sich noch bei andern rein sinnlichem Interesse Rechnung tragendes Gepräge hat die Liebe bei ihm doch immer. Etwas davon muß auch in jene „natürlichen" Liebesgesinnungen und -betätigungen stets wieder einstrahlen. Man muß über dem Erfüllen des Willens Gottes die irdische Speise vergessen[17], auf alle eigene Ehre verzichten können um der Ehre Gottes willen[18]. Es gilt wie Jesus sein Leben aufs Spiel zu setzen, um es als ewiges Leben wiederzugewinnen; das eigene Leben zu hassen, um das ewige zu erhalten; Haß und Verfolgung auf sich nehmen der „Welt", die dem Licht widerstrebt[19]. Und zu *tun* die Liebe wie die Wahrheit und Gerechtigkeit *in werktätigem Glauben*, auch dies immer auf die Gefahr hin, damit der „Welt" nicht recht zu tun. „Kindlein, laßt uns nicht lieben mit Reden noch mit der Zunge, sondern mit Tat und Wahrheit"[20], nötigenfalls gegen alle „Welt". Denn „dies ist Sein Gebot, daß wir glauben sollen an den Namen seines Sohnes Jesu Christi und einander lieben, wie er uns *ein* Gebot gegeben hat"[21]. Das Glaubens-Liebes-Gebot ist unbedingt, es ist streng, ja bisweilen hart.

Aber schon der Christus der drei ersten Evangelien fordert ja nicht nur, fordert bisweilen hart. Er spendet auch als Quell der Gotteskraft im Menschen, als Erlöser, Versöhner, Befreier, und macht damit sein Joch sanft

Digitized by Google

und seine Bürde leicht. So spendet auch bei Johannes die gebietende Liebe aus ihrer lebenschaffenden Gnadenfülle — *Freiheit.*

Freie, dankbare Gegenliebe ist unsere Liebe zu Gott und zu den Brüdern, angeregt durch die freie, zuvorkommende Liebe, die Gott durch seinen Sohn hegt zu uns von Anfang an. „Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat"[22], und lieben frei, weil wir uns nun selbst ihm zur Gegenliebe verbunden fühlen. „Ich nenne euch nicht mehr Sklaven", spricht der Herr; „denn ein Sklave weiß nicht, was sein Herr tut; euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles kundgetan habe, was ich von meinem Vater gehört hatte."[23] In keiner Weise wird so die Freiwilligkeit und Selbständigkeit der Willensbestimmung ausgeschlossen; aller knechtischen Furcht tritt die Liebe entgegen, „die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus"[24]. „Wenn ihr in meinem Worte *bleibt*, seid ihr wirklich meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen"[25], läßt Johannes seinen Christus zu den Juden sagen, die ihm Glauben geschenkt hatten. Und: nur „der die Sünde tut, ist ein Sklave. Macht euch nun der Sohn frei, so werdet ihr wirklich frei sein"[26].

Völlig frei allerdings erst an dem Tage, da die Erfüllung der höchsten Sehnsucht, Gott zu sehen, wie er *ist*, erfolgen wird in der Erfüllung der Zeiten, wenn wir *rein* sind „gleichwie jener — Christus — rein ist." —

Die „*Offenbarung* Johannis" ist auf einen ganz anderen Grundton gestimmt als das Evangelium und die Briefe. Unter offenbarer Benutzung älterer Apokalypsen[27] spricht hier Johannes „Worte der Prophetie"[28], die eine besondere Eindringlichkeit dadurch gewinnen, daß sie in der Überzeugung von dem baldigen Martyrium der Mehrzahl der Christen gesprochen sind[29]. Am Ende der Regierung des Kaisers Domitianus (um 96) ist die Offenbarung mit Zusätzen eines Herausgebers erschienen, und eben diese Zusätze bringen es deutlich heraus: Die Zahl derer, die getötet werden sollen, ist von Gott fest bestimmt, ebenso die kleine Zahl derer, die gerettet werden sollen[30]; kein Mensch aber weiß, ob er zu diesen oder jenen gehören wird. Nur das eine steht fest: Jetzt „gilt es den Duldermut (hypomoné) und die Glaubenstreue (pístis) der Heiligen"[31], „den Duldermut der Heiligen, die da halten an den Geboten Gottes und dem treuen Glauben an Jesus"[32]. Aber „ich hörte [doch auch] eine Stimme aus dem Himmel, die da sprach: schreib: selig sind die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an; ja, der Geist spricht, sie sollen ruhen von ihren Mühen, denn ihre Werke folgen ihnen nach"[33], und: „sei getreu (pistés) bis in den Tod, so will ich dir den Kranz des Lebens geben"[34]; — jene Forderung und dieser Trost bilden den Grundton der Schrift, die im übrigen gelesen werden muß, damit man die ganze Urgewalt und tiefzarte Innigkeit des gottbegeisterten Buß- und Geduldpredigers, des Künders höchster Not vor und höchster Seligkeit bei der nahen Wiederkunft des Herrn und der Erscheinung des himmlischen Jerusalem nachfühle. „Diese Gewißheit der zwölften Stunde, ‚Advent-

Digitized by Google

stimmung' im alten ursprünglichen Sinn, drückt dem Verfasser die Feder in die Hand. Leidensbereitschaft, Todesentschlossenheit, Sehnsucht und Hoffnung erfüllen seine Seele. ‚Siehe ich komme bald, und mein Lohn ist mit mir', das ist die Verkündung des Buches. Und der Verfasser und seine Leser geben die sehnsüchtige Antwort: ‚ja, komm Herr Jesus!' Im Lichte dieser Erwartungen will das ganze Buch gelesen sein. Wer sich von dieser Grundstimmung erst hat erfassen lassen, der wird imstande sein, auch in der vielfach so fremdartigen und verworrenen Bilderwelt, die sich vor uns entrollt, den Ausdruck einer begeisterten und durch ihre Kraft und Innigkeit fortreißenden Frömmigkeit zu vernehmen."[35] Er wird dann vor allem auch verstehen, wie gerade von da aus die Forderung der „Werke (érga)" aus „der ersten Liebe (próte agápe)"[36], der *„ersten Werke"*[37], eine besondere Bedeutung gewinnen muß. „Werke" schlechthin, mögen sie auch von Duldermut und Unermüdlichkeit um des Namens Christi willen und von Strenge gegen die Bösen und siegreichem Widerstand gegen die falschen Apostel zeugen, genügen nicht. Wer, wie die Ephesier, „von der ersten Liebe gelassen hat"[38], d. h. nicht *aus reinster Innigkeit der Gottesliebe* handelt, der muß „Buße tun (metanoéin)"[39], seinen Sinn ändern, sonst ist es mit jenen „ersten Werken" nichts, und der Herr „kommt über ihn und stößt seinen Leuchter von seiner Stelle". Alles *aus tiefster religiöser Liebesgesinnung* heraus tun, das wird unbedingt gefordert; nur dann kann es in Wahrheit „Liebe und Glauben und Liebesdienst (diakonía) und Duldermut"[40] als Inhalt der Werke geben, die der Sohn Gottes von den Seinen verlangt und die „seine Werke"[41] sind. Aus diesem Johannes der „Sendbriefe" an sieben kleinasiatische Gemeinden in der „Offenbarung" spricht dann aber auch schon der Johannes des Evangeliums und der selbständigen Johannesbriefe, und er vertieft außerdem vollends das, was wir als Kernlehre des „Jakobusbriefes" alsbald noch werden kennen lernen. „Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an; wenn jemand meine Stimme hört und die Tür auftut, zu dem werde ich eingehen und das Mahl mit ihm halten und er mit mir; wer überwindet, dem will ich verleihen, mit mir auf meinem Thron zu sitzen, wie auch ich überwunden habe und mich mit meinem Vater auf den Thron setzen durfte"[42], — die werktätige Liebesbereitschaft Christi, die ebenso werktätige Liebesgemeinschaft seiner Gemeinde mit ihm, der Sieg beider in werktätiger Liebe, die da ist „das Halten der Werke Christi bis zum Ende"[43], — man kann es nicht ergreifender dem, der erst Christ werden, oder dem, der, als solcher lau geworden, neuen Eifer gewinnen soll, ans Herz legen. „Das geschlachtete Lamm als Überwinder"[44], so faßt sich zugleich das Christentum der Apokalypse zusammen.

4. JAKOBUS

Von den übrigen neutestamentlichen Schriften besitzt hervorragende Wichtigkeit für die Geschichte der Ethik nur noch der *Jakobusbrief*[45*]. Und zwar, weil er auf ein Verhältnis von Glauben und Werken, Gesetz und Evan-

Digitized by Google

gelium hindeutet, das in der nachmaligen katholisch-kirchlichen Entwicklung von der größten Bedeutung geworden ist.

Der *Petrusbrief I* gibt sich als Trostschrift in einer Zeit, da die heidnischen Volksgenossen die Christen aufs schwerste verleumden, und mahnt demgegenüber zu lauterem, reinem, unanstößigem Wandel. Der *Hebräerbrief* arbeitet den Grundgedanken heraus, daß im Unterschiede von den unvollkommenen alttestamentlichen Ordnungen und göttlichen Offenbarungen in Christus, dem Sohn und ewigen Hohenpriester des Neuen Bundes die vollkommene Offenbarung Gottes vorliege; an ihr und der durch Christus gestifteten ewigen Erlösung könne aber nur teilhaben, wer festhält an dem Bekenntnis zu ihm, auch das Leiden nicht scheut, sondern den Blick fest auf das ewige Gut richtet: die Wirkung des Opfers Christi ist die Reinigung, Heiligung und Vollendung des Menschen, was an den Alexandrinismus erinnert; die paulinische Rechtfertigungslehre fehlt da, das Gesetz erscheint als Sühninstitut, bestimmt, die Schwachheitssünden zu beseitigen, und wesentlich als Kultusordnung. Der *Judasbrief* bekämpft libertinistisch-gnostische Irrlehrer; der *Petrusbrief II* tritt insbesondere den Leugnern der baldigen Wiederkunft Christi (Parusie) energisch entgegen und wendet sich ebenfalls gegen libertinistische Gnostiker.[46]

„Was für einen Nutzen hat es, meine Brüder", sagt Jakobus, „wenn jemand sagt, er habe *Glauben*, ohne aber *Werke* zu haben? Kann etwa der Glaube ihn retten? [Gleichwie[47]] wenn ein Bruder oder eine Schwester vorhanden ist, deren Kleidung dürftig ist und die an der täglichen Nahrung Mangel leiden, und dann jemand von euch zu ihnen sagt: geht hin in Frieden, wärmt euch und sättigt euch, ohne ihnen das für den Leib Nötige zu geben, was hilft es ihnen? So ist auch der *Glaube ohne Werke tot an sich selbst*. Allein da wird jemand sagen: [Der Glaube ist doch im Christentum das Wichtigste, Grundlegende. Was nützen Werke ohne Glauben? Ich habe aber den Glauben und damit das in erster Linie Erforderliche. Darauf aber sage ich:][48] Du hast Glauben und ich habe Werke? Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, dann will ich dir aus meinen Werken den Glauben zeigen! Du glaubst, es gibt nur einen einzigen Gott? — Schön, auch die Dämonen glauben das — und schaudern [vor dem Gericht]! Willst du nun zu der Erkenntnis kommen, du leerer Mensch, daß der Glaube ohne die Werke nichts nützt? — Wie steht es mit unserem Vater Abraham? Wurde er nicht nach seinen Werken gerecht gesprochen, nachdem er seinen Sohn Isaak auf dem Altar dargebracht hatte[49]? Du siehst, daß der Glaube zusammenwirkte mit seinen Werken, und infolge der Werke erreichte der Glaube seine Vollendung, und das war die Erfüllung der Schrift, die da sagt: ‚Es glaubte aber Abraham Gott, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet'[50], und er wurde ‚Freund Gottes'[51] genannt. Ihr seht, daß *aus Werken* der Mensch *gerechtfertigt* wird und *nicht aus Glauben allein*. Und wurde nicht auch in gleicher Weise die Dirne Rahab aus Werken gerechtfertigt, weil sie nämlich Kundschafter heimlich aufgenommen hatte und auf einem anderen Wege wieder entließ[52]? Denn gleich wie der Leib ohne Geist tot ist, so ist auch der Glaube ohne Werke tot."[53]

Das geht alles *scheinbar gegen Paulus* mit seiner Lehre, daß „der Mensch nicht gerechtfertigt wird aus Gesetzeswerken, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus"[54]. Aber dazu müßte Glaube, Werke und Recht-

Digitized by Google

fertigung bei Jakobus das Gleiche bedeuten. Das ist jedoch keineswegs der Fall.

Für Paulus ist der *Glaube* Herzenstat: „Mit dem ‚Herzen' glaubt man und wird gerecht, mit dem ‚Munde' bekennt man und wird gerettet", so zieht er[55] die Summe seiner Auffassung von Mose V 30, 14: „Überaus nahe liegt dir das [göttliche Gebots-]Wort: in deinen Mund und in dein Herz ist es gelegt, so daß du danach tun kannst". Der Glaube ist ihm also herzliches Vertrauen, herzliche Hingebung. Sein Gegenstand ist Christus der Gekreuzigte und Auferstandene, die in ihm geoffenbarte Liebe Gottes. Dieser Glaube rechtfertigt. Denn indem er die Gnade Gottes in Christus ergreift, hat er sie selbstverständlich, und in ihr die Vergebung, die Gotteskindschaft, die Rechtfertigung. Aber dieser Glaube ist zugleich ein erneuernder und heiligender. Denn indem der Mensch in ihm von Christus ergriffen wird und ihn ergreift, zieht ihn dieser in seine Geistes- und Lebensgemeinschaft. Er stirbt darin der Sünde ab und gewinnt ein neues Leben, bis zuletzt das in ihm angefangene Gotteswerk vollführt ist zu vollkommener Heiligung, und der im Glauben Gerechtgesprochene auch als in der Tat Gerechtgewordener vor dem Endgericht Gottes bestehen kann[56].

Der Glaubensbegriff des Jakobus ist nicht so inhaltreich und durchgebildet. Wohl kennt auch er den Glauben an Jesus Christus als die Wurzel des subjektiven Christentums, von dem aus der Wandel des Christen sich bestimmen soll[57]. Auch das Moment des Herzensvertrauens, der Herzenshingebung fehlt darin nicht[58]. Aber „Glauben" nennt er auch den nichtchristlichen, des Herzensvertrauens baren Glauben der Dämonen an den einzigen Gott. Eigenartig christliche Ausprägung und allgemein-religiöse Fassung des Glaubens — „Glaube ist feste Zuversicht auf das, was man hofft, gewisse Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht"[59] schwanken bei ihm durcheinander. Und da dieser allgemeine „Glaube" neben sich auch das Gefühl der sittlichen Verpflichtung, das Gewissen, als selbständige Triebkraft im Menschen zuläßt, erklärt es sich: Jakobus kann den Glauben bald als den lebendigen Grund der guten Werke[60*], bald wieder als den bloßen Mitarbeiter des sittlichen Gehorsams denken[61*]. Ja sogar als toten Glauben, da jene allgemeine Zuversicht und Überzeugung auch als christliche ihre sittliche Triebkraft möglicherweise verleugnen und so träg, tot sein kann. Solches wäre aber für Paulus kein Glaube mehr (er weist ausdrücklich[62] den zwar „bergeversetzenden" aber liebeleeren Glauben ab), und wenn Jakobus gegen derlei „Glauben" ankämpft, weil er „an sich tot" sei, so geht das nicht gegen Paulus.

Auch der Begriff der *Werke* ist bei Jakobus und dem Apostel nicht der gleiche. „Jakobus versteht unter den Werken, die ihm zur Rechtfertigung gehören und führen, wahre Erfüllungen des göttlichen Willens, wie er einem Abraham bereits wesentlich offenbar gewesen, dann im Gesetz des Alten Bundes expliziert und im Neuen Bunde als Gesetz der Liebe und der Freiheit zugleich bestätigt und verinnerlicht worden ist; also Taten der Ge-

Digitized by Google

rechtigkeit im Sinne der Bergpredigt."[63] Solche Werke mutet er dem Gläubigen als Erfordernisse der „Gerechtigkeit Gottes" zu und leitet sie objektiv aus der gottgeschenkten Wiedergeburt, aus dem „eingepflanzten Wort"[64], subjektiv aus dem Glauben ab, der eben in ihnen seine Lebendigkeit zu erweisen habe. Das ist nun sicher auch Paulus recht.

Aber Paulus sieht nicht wie Jakobus das Alte und Neue Testament möglichst in eins, sondern hält sie möglichst auseinander. Und er sieht dabei zumeist auf die „Gesetzeswerke", wie sie seine jüdischen, besonders pharisäischen Landsleute dachten: Leistungen eigener Kraft, mit denen man sich den Lohn als Schuldigkeit Gottes verdienen könne[65]. Aus solchen Werken, meint er, kann man nicht gerechtfertigt werden. Aber allerdings nicht darum, weil eine vollkommene Erfüllung des Gesetzes nicht vor Gott gerecht machen würde[66], sondern weil der mit Gott nur auf gesetzlichem Fuße stehende, also auf seine eigene Kraft angewiesene Mensch überhaupt außer Stande ist, diese Erfüllung wahrhaft und vollkommen zu leisten. Wahre Gesetzeserfüllungen können nach Paulus nur „Früchte des Geistes"[67] sein. Dem Gläubigen, der den Geist der Gnade und in ihm die Kraft eines neuen Lebens und Wandels empfangen hat, mutet auch er die Erfüllung des Gesetzes als keineswegs Unmögliches zu[68]. Ja, er setzt diese „Früchte des Geistes"[69•], diese Werke der Gerechtigkeit und Heiligung als etwas durchaus Heilsnotwendiges an[70]. Sie bedeuten in dieser Hinsicht bei Paulus das Gleiche wie bei Jakobus die „Werke".

Nur zur *Rechtfertigung* im Sinne von Paulus können sie freilich nicht dienen. Denn von den beiden schon im Alten Testament hervortretenden Arten des „Gerechterklärens" hat sich Paulus eine andere als Jakobus zu eigen gemacht. Er denkt an „Gerechterklären eines, der es nicht ist", also Freisprechen eines Schuldigen, Jakobus dagegen daran, daß „einer für gerecht erklärt werde, der es ist"; so wird z. B. Abraham nach ihm gerechtgesprochen, und Rahab. Bei Paulus bezeichnet „Rechtfertigung" somit den göttlichen Gnadenakt, der den Menschen sofort beim Eintritt in das Reich Gottes empfängt, und dieser Akt wird selbstverständlich angeeignet „nur durch den Glauben an Jesus Christus". Dabei verkennt indes der Apostel nicht, daß jenem ersten Begnadigungsurteil gleichwohl noch ein zweiter Gottesspruch folgen muß — im letzten Gericht, wo es sich nochmals und erst endgültig um ein Freisprechen oder Verurteilen handeln wird. Dieser zweite Urteilsspruch erfolgt aber auch nach Paulus nicht auf den Glauben als solchen, sondern auf die inzwischen aus dem Glauben entwickelte Werktätigkeit. „Mit Furcht und Zittern" hat auch der Gläubige noch an seinem Heil, an seiner persönlichen Sündlosigkeit zu arbeiten, auf daß er dereinst als wirklich und völlig Entsündigter der vollen Gemeinschaft Gottes teilhaftig werde[71].

Das zweite Gottesurteil nennt Paulus jedoch nur ausnahmsweise „rechtfertigen (dikaiún)"[72], in der Regel „erretten (sózein)"[73•], während Jakobus beides, dikaiún und sózein, auf denselben Gottesakt, eben das Endurteil

Digitized by Google

Gottes, zu beziehen pflegt. Insbesondere ergibt sich an der vorher[74*] angeführten Hauptstelle, daß ihm „Rettung" und „Rechtfertigung" erst ins Endgericht fällt. Er kann daher auch „Rechtfertigung" nicht wie Paulus als „durch Glauben allein" erfolgend ansehen, muß vielmehr zu dem Schlusse kommen, der Mensch werde „gerechtfertigt" nicht aus Glauben allein, sondern auch aus (Glaubens-)Werken. Dann ist er aber *in der Sache mit Paulus* vollends *einig*. Auch für ihn ist mit dem Glauben ein Gnadenakt Gottes gegeben, der den Nichtchristen zum Christen macht; nur nennt er diesen den Ungerechten gerechtsprechenden Akt nicht „Rechtfertigung". Gerechtfertigt ist ihm erst, wer sich im Glauben durch Werke, Früchte des im Glauben gegebenen Geistes bewährt hat, und solche (jakobeische) Rechtfertigung nennt Paulus „Errettung". Aber am Anfange steht der Glaube bei beiden, die Werke folgen daraus im Fortgang, und am Ende steht das Gericht — wieder bei beiden, nur bei Paulus als Errettung des bereits von Anfang an Gerechtfertigten, bei Jakobus als solche des erst jetzt zu Rechtfertigenden. —

Jakobus kommt also in der Sache sozusagen an Paulus vorbei zu dem nämlichen Ergebnis wie er. Beide haben in je verschiedenen Denk- und Sprachformen ein und dasselbe Evangelium der unzertrennlichen Begnadigung und Heiligung geglaubt und gelehrt. Denn auch das *„vollkommene Gesetz der Freiheit"*[75] des Jakobus stimmt im Grunde mit des Paulus „Gebundensein ins Gesetz Christi"[76*] überein. Es bedeutet nämlich weder das alttestamentliche Gesetz als solches, noch das „natürliche" Gesetz, sondern das im Neuen Testament dem Menschen innerlich gewordene, ihm „ins Herz geschriebene"[77] Gesetz, also das *Evangelium* nach der Seite hin, wonach es *Lebensnorm* ist. Es tritt dem Menschen nicht mehr bloß von außen gebietend gegenüber, sondern treibt von innen heraus, in der Weise der freien Selbstbestimmung, der aus der erfahrenen Liebe Gottes quellenden Gegenliebe, den rechten freudigen Gehorsam hervor: Gesetz der Freiheit. Und es ist zugleich (nur so kann es dies) aus der Unvollkommenheit der tausend und abertausend äußerlichen Religions- und Moralgebote in die lebendige innere Einheit des Gottes- und Nächstenliebegebotes erhoben und so zum erfüllten[78] und vollkommenen Gesetz geworden. Ganz wie bei Paulus und außerdem ganz der Standpunkt der Bergpredigt.

Und doch ist kein Zweifel: In den *Folgen* der jakobeischen und der paulinischen Formulierung des sachlich übereinstimmenden Gedankeninhaltes zeigt sich ein Unterschied von kaum zu überschätzender Bedeutung. Man kann nicht (wie Jakobus) die „Werke" und das Gesetz oder (wie Paulus) den Glauben und das Evangelium als Rechtfertigungsbotschaft in den Vordergrund stellen, ohne unwillkürlich nach der „katholischen" oder aber „evangelischen" Seite der christlichen Entwicklung zu weisen. Aber — das gehört schon auf ein anderes Blatt, zunächst das der katholischen Kirche[79*].

Digitized by Google

DRITTES KAPITEL

Die katholische Kirche

1. ALLGEMEINES

Eine neue Religion, die wirksam werden soll, ist auf die Auseinandersetzung mit den vorhandenen Religionen angewiesen. Für das Christentum kam dabei zunächst die *Religion der Juden zur Zeit Jesu Christi* in Betracht.[80]

Im allgemeinen herrschte da in Synagoge und Leben die Frömmigkeitsrichtung des *Pharisäer*tums. Selbst die Essener[81*] standen in manchem auf diesem Boden, so sehr sie anderseits als Mönchsorden, Kultgenossenschaft und Mysterienverein davon abgegliedert waren und darin dem persischen, babylonischen und mandäischen Religionseinflusse unterlagen. Der *Synkretismus*, die Religionsmischung, hatte damals im jüdischen Mutterlande ja bereits Boden gewonnen.

Viel mehr aber natürlich noch bei den Juden der Diaspora, der „Zerstreuung" im weiten römischen Reiche. Die äußere Lebenshaltung, der ständige Heidenverkehr, die hellenische Umgangssprache, der überwiegende Handelsberuf mußte so wirken. Juden blieben sie ja, sogar in Alexandreia, wo der griechisch-hellenistische Einfluß am stärksten war. Aber waren sie überhaupt noch, selbst in Palästina, die Juden, d. h. die Israeliten der vorexilischen Zeit? Daß sie es nicht waren, zeigt sich außer in der „halachistischen" Entwicklung des „Gesetzes"[82*] vor allem an der jüdischen *Apokalyptik* von Daniel (165 v. Chr.) an. Schon ihr Dualismus ist dem Judentum fremd. Daß auf die gegenwärtige schlechte, satanische eine gute, göttliche, ewige Weltzeit folgen soll — nicht als irdisches Reich in Palästina, sondern als bereits vor der Welt erschaffenes überirdisches, himmlisches Reich Gottes —, das ist unjüdisch. Die nationale Gebundenheit der Religion wird mit dieser Zukunftshoffnung durchbrochen. Der Blick wird weltweit. Welten stehen gegeneinander und ringen miteinander, Gott und Teufel, Engel und Dämonen. Immer heftiger, bis zum Tage des Weltgerichtes, an dem die Toten leiblich auferstehen. Das ganze Diesseitigkeitsschema des Judentums ist hier aufgehoben. Der Triumphtag Jahwes, an dem er an den Feinden seines Volkes Rache nimmt, ist der Tag des Weltgerichtes geworden, an dem alle Menschen vor Gottes Thron erscheinen, gerichtet zu werden nach ihren Werken. Hier liegt die Verbindung mit der „gesetzlichen" Frömmigkeit. Die in die Werke verlegte Religiosität des Einzelnen hat hier gesiegt über die nationale Religion, so zäh sich nationale Elemente daneben noch halten mögen. Lohn und Strafe, auch schon vor dem Endgericht in Unterwelt, Himmel und Hölle, sind dem einzelnen genau zugemessen. Endlich ist auch der Messias, wo er in der Apokalyptik erscheint, ein ganz anderer geworden: aus dem Davidssohn, der in Palästina als theo-

Digitized by Google

kratischer König herrschen soll, ein himmlisches Geistwesen, das schon vor der Weltschöpfung bei Gott präxistierte, um am Ende der Weltzeit auf den Wolken des Himmels mit seinen Engeln herabzukommen, der „Menschensohn".

All dies Neue ist, wie gesagt, nicht jüdisch. Es kann auch aus der israelitischen Prophetie nicht abgeleitet werden. Es stammt wiederum zunächst aus Persien von der Berührung in Babylon her. Der apokalyptische Dualismus spiegelt den persischen des guten, bei Ormazd verbliebenen, und des bösen, als Ahriman von ihm abgeschiedenen Gottesgeistes wieder. Die Weltgeschichte als Kampf dieser beiden Mächte, mit Endsieg des guten Geistes, der Brand der alten Welt, das allgemeine Weltgericht nach der Totenauferstehung, die schreckliche Peinigung der Sünder, das alles ist von da her in die jüdische Apokalyptik übergegangen. Daneben aber haben auch babylonische und sonstige orientalische Einflüsse gewirkt, teils unmittelbar, teils vermittelt durch das Griechentum (Orphik, Neupythagoreismus). Kurz, es ist stets wieder zu bedenken, daß wir uns in der Periode der hellenistischen Weltkultur und damit in dem eigentlichen Zeitalter der Religionsmischung befinden. Das Judentum hat sich dagegen trotz der gewaltigen Reaktionszeit der Makkabäer gar nicht abschließen können.

Denn ringsum brandete dieser Strom auch des *heidnischen Synkretismus*. Und er brandete ja schon seit langem. Babylonier, Perser, Ägypter, Syrer, Kleinasiaten, Griechen, Römer, all diese und andere Völker wirbelten in den letzten Jahrhunderten vor Christus, insbesondere seit den Eroberungszügen Alexanders des Großen, durcheinander und tauschten dabei auch ihre vielfach verwandten Göttervorstellungen und -kulte aus. Kybele-, Sabazios-, Adonis-, Ammon-, Attis-, Isis-, Osiris-, Serapis-, Melkart-, Mithraskult, andere Kulte, nicht zu vergessen den sich mit dem Gottkönigtum des Ostens verschmelzenden Kaiserkult, dringen so aus dem Orient nach dem Westen vor, ganz entsprechend der allgemeinen religiösen Strömungsrichtung des Hellenismus. Oft wunderliche Bildungen kamen so zustande, in denen sich neben viel Vergänglichem und Absonderlichem auch mancher wertvolle religiöse Ansatz fand. Die Anfänge des Gnostizismus[83*] und der Hermetik[84*] liegen da.

Aber auch die Gegenströmung, getragen von der Popularisierung *philosophischer Lehren* durch kynisch-stoische und andere Wanderlehrer, fehlte nicht. So kam das aus dem Judentum herauswachsende Christentum in Berührung nicht nur mit dem verbleibenden Judentum selbst, sondern auch gleich mit zweierlei *geistigen Einheitsbestrebungen*. Denn dies waren Synkretismus und religiös gewandte griechisch-hellenistische Philosophie zweifellos. Sie suchten zu schaffen und schufen eine immer mehr sich ausgleichende geistige Atmosphäre der damaligen Welt. Und der Gipfelpunkt war bei beiden: Religion, mit dem Zug zum Monotheismus des „unbekannten Gottes", des Einen, Unnennbaren, der über den Sternen wohnt, und: Moral in Form von Reinigung und gottgemäßem Leben.

Digitized by Google

Indes damit nicht genug. Das Christentum stieß auch auf *Staat und Gesellschaft* des damals weltumfassenden *Römerreiches* und damit wiederum auf eine schier wunderbare Verbindung von Einheit und Vielgestaltigkeit. Weit griff dies Reich aus von Hispanien und Britannien bis an den Euphrat und Tigris, von Germaniens Norden bis in den Süden in Afrika. Zusammengehalten wurde es durch die Einheit des Verkehrsstraßennetzes, der Armee, der lateinischen Staatssprache, der Verwaltung, des Rechts. Seine *Bildungseinheit* auf Grund griechischen Wesens, das mit dem römisch-abendländischen blutsverwandt, mit dem orientalischen vermählt war, schritt stetig fort. Trotzdem hatte es Raum für alle Eigenart eines ungeheuren Völkergemisches. Mindestens drei Typen waren darin zu politischer und bis zu einem gewissen Grade gesellschaftlicher Einheit verschmolzen, eben der römische, griechische und orientalische, bewahrten aber dabei ihre relative Verschiedenheit. Und auch an Untertypen gebrach es im römischen Abend- und im griechischen Morgenlande trotz aller Ausgleichungen und Kreuzungen keineswegs: dort Italiker, Kelten, Nordafrikaner-Punier-Numidier, hier Griechen, Syrer, Ägypter (wobei die Juden wesentlich in den syrischen und ägyptischen Untertypus fielen).

Dies alles ist für die *Entwicklung des christlichen Kirchentums* von größter Bedeutung geworden. Namentlich, daß im Osten trotzdem der griechisch-orientalische, im Westen der römische Geist überwog. Griechischer und römischer Katholizismus sind daraus hervorgegangen. Vorläufig aber kam es auch hier hauptsächlich darauf an, daß der mächtigen vorgefundenen außerchristlichen Einheitsbestrebung und Einheit eine christliche entgegengestellt wurde — trotz allen schon von Anfang an aufkeimenden innerchristlichen Verschiedenheiten. Diese Einheit, die erste Form, in der die christlichen Gemeinden organisiert wurden, ist die katholische Kirche. —

In gewissem Sinne war schon die Kirche Pauli als katholisch gedacht. „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht mehr Jude, noch Grieche... Alle seid ihr Einer in Christus Jesus."[85] Genau wie Ignatius um 117: „Wo Christus Jesus ist, da ist auch die allgemeine (katholiké) Kirche."[86]

Trotzdem hat sich die *katholische Kirche*, die ferner schon von Anfang an grundsätzlich die Christenheit der ganzen Erde umfassen sollte, keineswegs über dem „Paulinismus" aufgebaut. Seinen Bruch mit dem Judentum hat man wohl allgemein angenommen, wenngleich mit Beibehaltung gewisser jüdischer Elemente. Aber der eigentliche Paulinismus, die Sünden- und Gnadenlehre, die Kreuzestheologie, wurde dadurch längst nicht wirksam. Vor, neben, nach ihm kamen Gegenwirkungen auf, die den *Katholizismus* i. e. S. darstellen.

Gewisse *jüdische* Elemente wurden also in der „Großkirche" oder „Kirche" schlechthin, wie die „katholische Kirche" fortan kurz heißen soll, beibehalten oder vielmehr in nichtpaulinischer Weise betont.

So vor allem der Gedanke an eine nach rechtlichen Maßstäben ent-

Digitized by Google

scheidende göttliche Vergeltung, also an ein „gutes oder schlechtes Verdienst" der Menschen, nach dem sich ihr Schicksal zu gestalten habe. Was schon Johannes der Täufer, was Jesus Christus selbst, was Paulus, Johannes, Jakobus, das ganze Neue Testament über *Lohn* und *Vergeltung* gelehrt haben, wird hier zu einer eigenartigen *Verdienstlehre* ausgebaut, die uns noch eingehend beschäftigen wird. Ja, man kann wohl sagen, in ethischer Hinsicht ist dies der Angelpunkt des Katholizismus, zumal, da er darin nicht nur an *jüdischen*, sondern auch an *heidnischen*, insbesondere hellenistischen *Moralismus* anknüpft.

Aber auch die drei organisatorischen Grundfesten, auf denen die junge Kirche vornehmlich ruht, Glaubensregel, Schriftenkanon und Bischofsamt, ließen sich wenigstens nachträglich in apologetischer Absicht leicht zu Israels Buchreligion und Hierarchie in Beziehung setzen. Hochheiliges Ansehen des Alters umgab sie dann unbeschadet des eigenartig christlichen Inhalts, der das Ergebnis der tatsächlichen Entwicklung war. Die Auffassung der Christenheit als „neues Israel" wirkt mächtig fort.

Und sie mußte auch fortwirken, zugleich in der Form fester, *traditioneller Formen und Schranken*, sollte das Christentum nicht nach dem Erlahmen der ersten rein enthusiastischen Zusammenhangskräfte zerfließen und der christenfeindlichen Umwelt erliegen. Selbst jene Kräfte waren eben als enthusiastische gefährlich — falsche, „wilde" Geistträger waren von den wahren oft kaum zu unterscheiden —, und so ergab sich denn von selbst: „Man muß den Priestern der Kirche gehorchen, die Nachfolger der Apostel sind. Sie haben mit der Nachfolge des Bistums die sichere Geistesgabe der Wahrheit nach dem Wohlgefallen des Vaters empfangen"[87] und verwalten Glaubensregel wie Kult mit Liturgie, aber auch mahnend, sorgend, regelnd das ganze Dasein aller Stände und aller Personen in der Gemeinde. „Nichts ohne den [schon seit etwa 100 mit monarchischer Gewalt ausgestatteten] Bischof! Wo der Hirte ist [und das ist der ‚den Vorsitz an Gottes Statt führende Bischof'[88]], da folget wie Schafe!"[89], sagt Ignatius bereits um 117. Das „*Gesetz*" der Kirche hat seinen Anfang genommen.

So wird denn nicht nur was gut und böse ist, nunmehr dem *Laien* vom *Klerus* gesagt, sondern bis ins einzelnste, was er tun und nicht tun, wie er sich kleiden und in der Ehe leben, was er essen und was er trinken soll. „Über das Theater", „Über den Putz der Frauen", „Über die Verschleierung der Jungfrauen" schreibt Tertullianus Abhandlungen, Cyprianus „Über Wohltätigkeit und Almosengeben"; das Kapitel „Lohn der Mildtätigen und Strafe der Hartherzigen am Tage des Weltgerichtes" fehlt nicht. Die Kirche hat ihre *Disziplin*, an der man ihre Glieder kennt und die gegen diese nötigenfalls angewendet wird. Sie ist eine *Zucht-* und *Erziehungsanstalt*, die mit Bußeverordnung und Begnadigung ihre Kinder für das ewige Leben bereitet. Denn „außerhalb der Kirche kein Heil!"[90]

Sie ist endlich, was besonders ins Gewicht fällt, außer Lehr-, Zucht- und *Heilsanstalt* auch eine *Rechtsanstalt*, als deren Gesetzgeber in erster

Digitized by Google

Linie Christus und die Apostel gelten. So wird Bibel und Tradition zur Quelle des geoffenbarten unwandelbaren „göttlichen Rechtes (jus divinum)", das von der Kirche „ex cathedra", d. h. vom Bischofsstuhl aus unfehlbar ausgelegt wird. Und daran ändert sich nichts, wenn weiterhin eine auch überbischöfliche *Hierarchie* mit Synode und Konzil sowie Metropoliten- und Papsttum die Lehr- und Zuchtgewalt übernimmt. Diese wird dadurch nur straffer. „Wir lehren und bestimmen als göttliches offenbartes Dogma: Der römische Oberpriester, wenn er ex cathedra spricht, d. h. wenn er in seiner Eigenschaft als Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine Lehre über den Glauben oder die Sitten für die ganze Kirche als bindend festsetzt, ist dank göttlichem, ihm in Petrus verheißenem Beistand unfehlbar, und zwar in dem Maße, wie der göttliche Erlöser es für seine Kirche bei der Bestimmung der Glaubens- und Sittenlehre wollte, und deshalb sind derartige Entscheidungen des römischen Oberpriesters von sich aus, nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche, unveränderlich." So bestimmt es das Vatikanische Konzil in seiner 4. Sitzung vom 18. Juli 1870. Der Geist, der hieraus spricht, war von Anfang an in der „katholischen" Kirche lebendig: *absolute Autorität* des geistlichen Oberhirten, und das Recht, das *göttliche Recht* zu lehren und die Gläubigen zu erziehen sowie darum Glaubens- und Sittengehorsam zu fordern, durchaus in seiner Hand! —

Es versteht sich, daß dies *Gesetztum* der Kirche, wie es sich wesentlich bis etwa zur Mitte des 3. Jh. herausbildete, sich nur unter schweren innerkirchlichen Kämpfen durchringen konnte. Es hat auch nachher noch schwer genug zu ringen gehabt *gegen „wildes" Geisttum* (Gnostik, Markionismus, Montanismus) und andere Selbständigkeitsbestrebungen. —

Mit der *Gnostik*[91*] hat es bereits Paulus im Kolosser- und 1. Korintherbrief zu tun. Wenigstens sind deren Wesenszüge großenteils auch den dort bekämpften Irrlehren eigen.[92]

Wir sagen *„Gnostik"*, nicht *„Gnostizismus"*. Letzterer ist die allgemeinere Erscheinung: eine gewisse heidnisch-synkretistische Religionsbewegung, die sich wie an das vorchristliche Judentum so schon sehr früh an das Christentum herandrängte und mit ihm mannigfache Mischbildungen einging.[93] Gnostik dagegen sind diese Mischbildungen selbst. Wir sagen auch nicht *„Gnosis"*, sondern behalten diesen Namen lieber der „Erkenntnis (gnósis)" selbst vor, auf die sich die Gnostik (wie der Gnostizismus) besonders viel zugute tat, die aber ebensowohl echt christliche Erkenntnis sein konnte. (So sagt Paulus: „Bin ich freilich auch ein ‚Laie in der Beredsamkeit', so doch nicht in der „Erkenntnis [gnósis]"[94], nämlich in der „Erkenntnis Gottes [gnósis tu theú]"[95]; so stellt schon der 1. Pastoralbrief und später Eirenaios[96] der „fälschlich sogenannten Gnosis" seine „Erkenntnis [gnósis] des Sohnes Gottes"[97] entgegen; so ist endlich dem Clemens von Alexandreia der gnostikós der vollkommene Christ[98]). — Auf die *Lehrdifferenzen* zwischen den gnosti(zisti)schen Systemen und Sekten (Nikolaiten, Ophiten oder Naassener, Peraten, Sethianer, Doketen) von Kerinthos, Kerdon, Saturnil bis zu Karpokrates, Basileides, Valentinos, der „Pistis Sophia" und Bardesanes (von anderen ganz zu geschweigen) hier einzugehen, ist um so weniger Veranlassung, als darüber längst noch nicht alles im Klaren liegt und dabei, soweit wir sehen können, für die Geschichte der Ethik kaum etwas wesentlich Neues herauskäme.

Digitized by Google

Daß die Gnostik mit der Kirche und deren Ethik in Konflikt kommt, ist begründet vor allem durch ihren scharfen *Dualismus*, der noch über den allgemein-synkretischen hinausgeht. Selbst in der persischen Religion ist die Körper-Sinnen-Welt wenigstens halb Schöpfung des guten Geistes in Ormazd und nur Kampfgebiet dieses und des ebenfalls in Ormazd wohnenden bösen Geistes. Das ist noch Monotheismus. Die latenten Gegensätze in Gott scheiden sich, der böse Geist wird ausgeschieden und kämpft nun mit dem guten um die Welt, bis letzterer siegt. Im Gnostizismus wie in der Gnostik stehen von vorherein zwei Welten gegeneinander, die der oberen und die der unteren Weltgeister oder Äonen. Die obere Welt, die der Fülle (pléroma), ist Schöpfung des obersten „unbekannten Gottes", der mit seinen nächsten Ausgeburten, der Urmutter (Méter, Sophía[99•], Alétheia[1•], Barbelos[2•], Spiritus sanctus[3•] usw.) und dem Urmenschen (ánthropos) die höchste Äonendreiheit bildet, auch der „unbekannte Vater" heißt. Diese obere, die Welt des Lichtes und des Guten, in der es außerdem noch ungezählte Äonen gibt, hat gegen sich die untere Welt, die der Leere (kénoma), der Finsternis und des Bösen, die Schöpfung der sieben Planetengeister unter dem Führer Jadalbaoth.

In ihr lebt der Mensch unter der Herrschaft des unabwendbaren (Gestirn-) Schicksals, der heimarméne. Daher der *Erlösungsgedanke* der gnostischen Spekulation. Der Urmensch oder die Sophía ist in die Materie, den Stoff der unteren Welt, herabgesunken und dort von den Sieben festgehalten worden. Damit begann die Schöpfung dieser Welt. Aber der Urmensch oder die Sophia werden wieder frei: er durch sich selbst, sie, der Selbstbefreiung unfähig, durch ihn, den Retter (sotér), der dazu in diese Welt herabsteigt. So wird die Geschichte besonders des erlösenden Urmenschen zum Symbol für das Geschick aller der Menschen, die, zur höheren Welt berufen, jetzt hier in Finsternis und Verderben schmachten.

Diese Menschen sind die Geistmenschen oder *Pneumatiker*. Ihnen, den Funken (spinthéres), in die der Geist-Äon beim Falle zersplittert wurde, kann also geholfen werden. Ihnen, den Gnostikern, nicht aber den Choikern, Hylikern oder Sarkikern[4•], die, wie auch der Leib der Pneumatiker, völlig das Werk der Sieben sind.

Geholfen aber wird ihnen, indem sich ihnen der unbekannte Gott in den Mysterien offenbart. Diese *Offenbarung* ist der Gegenstand der Gnosis als höchster religiöser Funktion. Gnosis besitzen heißt die Offenbarung — die geheime, entscheidende, und die öffentliche, verhüllte — verstehen. „Die Vollendung ist da, wenn das ganze pneumatische Geschlecht durch Gnosis gestaltet und geweiht worden ist."[5]

Hier entspringt auch die Gnostik aus dem Gnostizismus. Nach Theodotos, einem Schüler des Valentinos (der 135—160 in Rom lehrte), „hat der unbekannte Gott den Äonen bekannt werden wollen, und deshalb hat er den Eingeborenen (monogenés) als ein pnéuma gnóseos, einen Geist der Erkenntnis, emaniert, so daß der Vater durch den Sohn bekannt wurde.

Digitized by Google

Soviel den Menschen vom Vater zugänglich ist, erkennen sie, wenn sie vom Sohn gelehrt worden sind; das übrige vom Vater ist unerkennbar (ágnoston). Objekt der Gnosis ist die Predigt, die Offenbarung des Sohnes, und dieser selbst, sofern Gott in ihm ist. Von rationaler Erkenntnis ist dabei nicht die Rede; die Offenbarung des Sohnes ist der einzige Weg zu Gott."[6]

Das klingt ja ganz wie Matthäus 11, 27: „Alles ist mir von meinem Vater vertraut, und niemand versteht den Sohn als der Vater, und auch den Vater versteht niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will." Tatsächlich hat die Gnostik ihren „Sohn des unbekannten Gottes" mit Christus gleichgesetzt und sich dabei dieser Stelle als „Haupt- und Kronbeweis für ihre Lehre"[7] bedient. Aber wie hatten diese Gnostiker, die „klüger sein wollten als die Apostel"[8], die Stelle behandelt, indem sie schrieben: „niemand kennt den Vater als der Sohn, und den Sohn nur der Vater und dem es der Sohn offenbaren will"! Und was hatten sie daraus gefolgert! Daß „vor der Ankunft unseres Herrn der wahre Gott von niemandem erkannt worden wäre, und daß der von den Propheten verkündete Gott nicht der Vater Christi sei"! Das hieß aber nicht nur das ganze Alte Testament Lügen strafen, sondern — das wollte die Gnostik — an die Stelle des *einen* Gottes, der auch der Vater Christi sei, deren *zwei* setzen. Neben dem „unbekannten Gott" als Vater Christi sollte der höchst unvollkommene Schöpfer der unteren Welt stehen, Jadalbaoth, der Oberste der Sieben, gleich Sabaoth-Jahwe, dem Gotte der Juden. Also ausgesprochener Gottesdualismus und Entwurzelung der alttestamentlichen Offenbarung zugunsten der einzig wahren Offenbarung durch Christus.

Dagegen konnte die Kirche nur mit äußerster Strenge ihre Glaubensregel vom dreieinigen Gott aufrecht erhalten, der sich auch schon im Alten Testament geoffenbart, zuletzt aber seinen Sohn Jesus Christus und den heiligen Geist aus sich zur Erlösung und Heiligung in die Welt gesandt habe.

Auch die *Moral* der Gnostik lief der kirchlichen stracks zuwider. Einzelne gnostische Schulen verfochten den *Libertinismus*, die Befreiung des Geistes von der Materie durch Ausschweifungen: So vernichte man den Leib, und der Geist werde, unberührbar vom Leibesschmutz, am ehesten frei. Das konnte der Kirche nicht passen. Ebensowenig aber die wesentlich *asketische* Moral der meisten Gnostiker. „Lügenredner", lehrt der 1. Pastoralbrief, „sind die, welche verbieten zu heiraten und Speisen zu genießen, die doch Gott geschaffen hat, auf daß die Gläubigen, die in voller Erkenntnis der Wahrheit stehen, sie mit Danksagung empfangen! Denn alles Gottgeschaffene ist gut, und verwerflich ist nichts, was mit Danksagung empfangen wird; denn es wird geheiligt durch Gottes Wort und Gebet."[9] Und die „Apostellehre" sagt: „Wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, so bist du vollkommen; kannst du's aber nicht, so tue, was du kannst. Betreffs der Speise aber nimm auf dich, was du kannst."[10]

Digitized by Google

Nun stellten ja aber die Gnostiker ihre Askeseforderung nur an ihre „Pneumatiker". Und anderseits bahnt sich von der „Apostellehre" her schon die katholische Doppelmoral der „Evangelischen Räte" an: es ist nur ratsam, nicht für jeden nötig, auch die schwersten Forderungen des „Gesetzes Christi" zu erfüllen. Tatsächlich tritt aber erst hier der tiefste Gegensatz zwischen Gnostik und Kirche heraus. Aus der Unklarheit der synkretistischen Psychologie bezüglich der Stellung der Psyche zu Geist und Leib hatte sich die Kirche zu einer Dreiteilung durchgerungen: „Der vollkommene Mensch besteht aus drei Stücken: aus Fleisch, [mit Willensfreiheit begabter] Seele und Geist, indem der Geist erlöst und gestaltet, das Fleisch verneint und gestaltet wird, zwischen beiden aber die Seele steht, die bald dem Geiste folgt und dann von ihm erhoben wird, bald aber dem Fleische zustimmt und dann in die irdischen Begierden hinabgleitet."[11]

Keine Rede also von den Nur-Pneumatikern und Nur-Choikern der Gnostik, für deren erstere der Fleischesleib nur ein unwesentliches, zu beseitigendes Beschwernis, für deren letztere er das einzig Wesentliche ist! Und demgemäß auch die *Erlösungsmöglichkeit* eine ganz andere. Der *„Psychiker"* der Kirche mit seiner freien Seele kann erlöst werden, wenn diese dem Geiste folgt, der Choiker der Gnostik keinesfalls. Psychiker aber sind die Menschen alle. Ferner hat sich schließlich der Psychiker aus Eigenem dem erlösenden Geiste zuzuwenden; dem gnostischen Pneumatiker ist die Erlösung von vornherein, „physisch", sichergestellt, er kann sie nur durch Askese oder Libertinismus beschleunigen. Der Pneumatiker der Kirche endlich, der „das ganze Joch des Herrn trägt", ist von Hause aus ebenfalls Psychiker, nur einer, der den andern ein Musterleben darlebt. Ein „Armer im Geiste" bleibt er darum doch zeitlebens, und seiner ist das Himmelreich nicht mehr als derer, die von ferne nach ihren Kräften ihm nachfolgen.

Schoben also gewisse Gnostiker der Kirche zu Gefallen zwischen ihre Pneumatiker und Choiker „Psychiker" ein, so war dies ein lahmer Kompromiß. Sollte der Dualismus der Gnostik nicht dahinfallen, so konnten sie den Psychikern, die sie mit der großen Masse der Kirchengläubigen in eins setzten, nur eine teilweise Erreichung des Seligkeitszieles zubilligen. „An dem Ort der Mitte bei dem Demiurgen [Weltschöpfer]"[12] sollen sie „auf ewig ausruhen", wenn sie das bessere Teil erwählen, und nur das Geistige, das Pneuma, soll „als Braut den Engeln des Heilands übergeben werden".

Das mußte die Kirche als wildes Geisttum ansehen[13*]. Zumal da dessen Vertreter einerseits Schrift und Tradition nach Belieben verwarfen, anderseits sich willkürlich bloß auf éine apostolische Autorität beriefen und diese in ihrem Sinne umdeuteten. Daß Paulus — als Gnostiker! — „allein, da ihm das Geheimnis der Offenbarung anvertraut wurde, die Wahrheit erkannt habe"[14], die andern „Apostel aber den Worten des Heilands noch allerlei aus dem [jüdischen] Gesetz beigemischt hätten"[15], das konnte die Kirche nicht zugeben. Paulus war kein Gnostiker, und die Kirche mochte

Digitized by Google

sich in dieser Hinsicht wohl anheischig machen, „aus demselben Paulus, aus dem uns die [gnostischen] Häretiker Fragen vorlegen, zu beweisen, daß sie lügen, der Apostel aber der Prediger der Wahrheit ist [wie alle anderen Apostel] und alle seine Lehren mit dem Evangelium übereinstimmen"[16]. Dem Evangelium, das übrigens die Gnostik auch noch anzweifelte, indem sie sagte, „auch der Herr habe seine Aussprüche teils vom Demiurgen, teils aus dem Ort der Mitte, teils von dem Allerhöchsten"[17].

Ein gnostischer Paulus hätte anders aussehen müssen als der auch von der Kirche anerkannte „echte". Dieser hatte sich so ausgesprochen: „In diesem Sohne [Christus] besitzen wir die Erlösung, die Vergebung der Sünder. Er ist ja des unsichtbaren Gottes Bild, sein Erstgeborener vor aller Schöpfung. Denn in ihm ist alles geschaffen worden, was in den Himmeln und auf der Erde ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten [jüdische Bezeichnungen der Engel]. Das alles ist geschaffen durch ihn und auf ihn hin. Und er selbst steht vor und über dem allen, und das alles hat in ihm seinen Bestand. Und dazu ist er das Haupt seines Leibes, der Kirche; er ist ihr Anfang, als der Erstgeborene aus der Reihe der Toten. So sollte er der werden, der in allen Stücken der Erste ist. Denn es war Gottes Wille, in ihm die ganze Fülle (pléroma) wohnen zu lassen und durch ihn alles wieder mit ihm auszusöhnen, nachdem er durch sein am Kreuz vorgossenes Blut Frieden gestiftet, durch ihn auszusöhnen beides, was auf der Erde und was in den Himmeln ist."[18] Gewiß ist hier ein synkretistischer Zusammenhang mit der „Weisheit Salomonis", und überhaupt der alexandrinischen Hypostasenlehre wie später bei Johannes' Logoslehre. Aber Gnostik ist das offenbar nicht. *Christus* ist hier der Werkmeister Gottes bei der Weltschöpfung, Christus die Fülle, die er mit niemand andres teilt, das Wesen des unsichtbaren Gottes wohnt in ihm, Monotheismus steht gegen gnostischen Gottesdualismus. Auch der *Erlösungsgedanke* Pauli ist nicht gnostisch. Kein Sündenfall aus dem Pleroma und keine Nötigung, den gefallenen Geist (Christus) aus dem Kenoma zu befreien. Wird Christus „arm", so wird er es freiwillig, aus Gnade und um den sündig gewordenen *Menschen* zu entsühnen. Hier wird sogar die hellenistisch-synkretische Parallele des „sterbenden und auferstehenden Gottheilandes" rein äußerlich. Christus braucht keine Selbsterlösung, er ist nicht bloßes Symbol für die Erlösungsfähigkeit des Menschen, er erlöst ihn wirklich. Vollends in der *Ethik* ist Paulus nicht Gnostiker. Seine „Psychiker" fallen keineswegs mit denen der Gnostik zusammen. Es stellt die Psyche auf die Seite der sarx, und seine Psychiker sind ihm gleichbedeutend mit „Sarkikern" und „Choikern"[19*]. Freilich tritt dadurch auch bei ihm ein Dualismus „Pneumatiker — Choiker" heraus. Und den Gnostikern scheint er außerdem dadurch näher zu rücken, daß auch nach ihnen der Pneumatiker erst noch von seinem choischen Beschwernis, dem Leibe, loskommen muß. Das klingt an des Apostels Lehre an, daß *alle* Menschen vom „ersten Adam" an zunächst Psychiker, dann zum Teil, als Auserwählte, durch den Glauben Pneumatiker sind, aber auch als solche noch gegen den Fleischesleib anzukämpfen haben[20]. Indes liegt auch da ein tiefgreifender Unterschied. Die Erlösung bei Paulus ist Erlösung zur Liebe und aus Liebesgnade, in der Gnostik zur Erkenntnis und ein notwendiger Naturprozeß. Der Pneumatiker der Gnostik ist ein Teil gefallenen Geistes, der zurückgenommen werden muß ins Pleroma, damit es sich wieder erfülle, der Pneumatiker Pauli ein irdischer Mensch, der neugestaltet wird zum geistigen Menschen, auf daß Gottes gnädiger Liebeswille sich erfülle. Auch das ist ja „(Gottes-) Erkenntnis", aber nicht sowohl, wie in der Gnostik, Aufdecken göttlicher Geheimnisse, dem die Erlösung automatisch folgt, sondern geistesklares Einleben in den Liebeswillen Gottes, der sich schon dadurch erfüllt. Lebendigwerden Gottes in mir und Erlösung, das ist für Paulus ein Akt, alles übrige, mein Leben „in Gott" oder „in Christus", nur die zeitliche Ausführung dieses Aktes. Für die Gnostik dagegen beginnt der Erlösungsakt immer erst nach der Erkenntnis, die nur Mittel zu diesem Zweck ist. „Bloße" Glaubenserkenntnis hat für sie keinen Sinn, ebensowenig wie ein Liebeswerk auf deren Grunde. — Es geht

Digitized by Google

also wohl nicht an, Paulus zum Gnostiker zu stempeln. Auch darum nicht, weil er gelegentlich vom Teufel als dem „Gott dieser Welt" spricht und das „Gesetz" zur „Verordnung durch [Mittler-]Engel" herabdrückt[21]. Vollends „zwar nicht der erste, wohl aber der größte Gnostiker"[22] war er in keinem Falle. —

Ganz anders als die Gnostiker, die von ihm „verborgene und unaussprechliche Geheimnisse erlernt haben"[23], griff Markion[24*], der um 139 aus dem Pontus nach Rom kam, auf Paulus zurück. „Wie kann man den neuen Wein in die alten Schläuche gießen, ohne daß er sie gärend sprenge? Wie ist Erlösung möglich, wenn ein kranker Baum keine guten Früchte bringen kann?" Am Galaterbrief Pauli geht ihm die Antwort auf diese an Evangelienstellen[25] anknüpfenden Fragen auf. Dort treten Paulus die das Evangelium durch das „Gesetz" fälschenden Judaisten entgegen. Zu ihnen gehören für Markion auch die übrigen Apostel, „Lügenapostel"[26]. Auch die Kirche mit ihrem Gesetztum gehe in die Irre gleichwie Petrus[27]. Denn das „Gesetz" verlange ja eben das Unmögliche, daß ein Böser Gutes tun solle. Paulus allein habe die Wahrheit treu bewahrt. Nach ihm habe Christus das Gesetz nicht erfüllt, sondern aufgelöst, wie es ja auch bei Lukas heiße: „Das Gesetz und die Propheten gehen bis auf Johannes [den Täufer]; seitdem wird das Reich Gottes verkündet, und jedermann stürmt hinein. Leichter aber werden Himmel und Erde vergehen, als daß meine [Christi] Worte dahinfallen."[28] Der kirchliche Text: „... als daß vom Gesetz ein Häkchen hinfalle" sei falsch. Christus habe also nicht neuen Wein in alte Schläuche gegossen. Er habe aber auch nicht nur neue Gebote gegeben, sondern zuvor die Menschen umgewandelt und gut gemacht, auf daß sie als gute Bäume gute Früchte trügen. Umgewandelt, indem er sie gläubig machte und ihnen so Vergebung der Sünden und Loskauf vom „Gott dieser Welt"[29] brachte.

Markion nimmt diesen paulinischen Ausdruck, wie alles in der Schrift, wörtlich und findet darin einen Beleg für seine fortan *ultrapaulinische* und *gnostische Auffassung*. Der „Gott dieser Welt" ist ihm ein wirklicher zweiter Gott außer dem guten, in Christus erschienenen, und zugleich der Schöpfer dieser Welt, der Demiurg. Als solcher ist er wie sein Geschöpf: unvollkommen, zornig, kriegswütig, fehlbar, wankelmütig, gerecht nur nach dem Grundsatze „Auge um Auge, Zahn um Zahn", der Gott insbesondere der Juden des Alten Testaments. Von dem guten Gott ahnt er nichts. Das Heilsgeheimnis, das seit Urzeiten in dem guten Gotte ruht, ist ihm, dem Schöpfergott, verborgen[30*]. Er wirkt blind nur in seiner Welt und nur für sie. Die Propheten sind seine Sendlinge, und ihre Weissagungen gelten einem mit großer Macht ausgerüsteten Messias, den er zur Aufrichtung des Juden-Weltreiches und zu strengem Gericht über Heiden und Sünder schicken wird. Der gute Gott aber will sich der Sünder erbarmen und die vom Schöpfergott Verworfenen erretten. So erscheint er als Christus in einem Scheinleib, offenbart den guten Gott und löst die Propheten, das Gesetz sowie alle Werke des Demiurgen auf. Anfangs hält ihn dieser für sein

Digitized by Google

Werkzeug. Als er aber endlich merkt, wie immer mehr durch Christi Wirken von seinem Gesetz abfallen, läßt er den „falschen" Messias ans Kreuz heften. Doch ohne ihn zu besiegen. Auch im Hades entzieht ihm Christus predigend die von ihm Verworfenen. Erst jetzt erkennt er ihn als Gott und leistet ihm, trotz allem gerecht, Genugtuung, indem er ihm „alle jene gibt, welche an ihn glauben wollen, sie zu führen, wohin er will"[31*]. Darum predige auch Paulus, von Christus entsandt, „daß wir um den Preis [des Kreuzestodes] erkauft seien, und daß ein jeder, welcher glaubte an Jesus, verkauft wurde von dem Gerechten dem Guten [Gott]".

Auch dies „wilde" Geisttum konnte der Kirche durch seine *asketische Moral* nicht genehmer werden. Denn oberstes Gesetz war hier „Enthaltung von allen Werken des Schöpfergottes", und sie tat sich in Verwerfung der Ehe wie jeglicher weltlicher Lustbarkeit bis zu harten Speiseverboten hin aus.

Das Ärgste war aber natürlich, daß Markions Lehre viel tiefer in die Volksmassen drang als die der Gnostik, von der er nur den Gottesdualismus und die, aber auch nicht für alle Gnostiker gültige Lehre vom bloßen Scheinleib Christi, den „Doketismus", hatte. Wer (im Jahre 144) aus der Großkirche ausgeschlossen als „heiligster Lehrmeister"[32] eine eigene „über das ganze Menschengeschlecht verbreitete"[33] Kirche mit eigener Dogmatik und „gereinigter", d. h. nur aus dem „paulinisch berichtigten" Lukasevangelium und zehn Paulusbriefen bestehender Bibel zuwege brachte, mußte als der schlimmste Häretiker erscheinen. Die Kirche kämpfte gegen den Markionitismus bis ins 4. Jh. hinein. —

Kaum weniger gefährlich wurden ihr die Anhänger des Montanus[34*], die „wie giftige Schlangen [zunächst] in Asien und Phrygien herumkrochen"[35]. Sie machten, an Karthago und Rom rüttelnd, sogar Tertullianus einheimsend, der Kirche schwer zu schaffen bis ins 5. Jh. Die „neue Prophetie" war mangels allgemeiner Normen schwierig zu beurteilen. Berief sich Montanus (seit 156 oder 172) mit Recht auf das parakletische[36*] Johannesevangelium und die chiliastische, d. h. das tausendjährige Endreich Christi auf Erden predigende Johannes-Apokalypse? Redete er wirklich im Namen des Vaters, Sohnes und Parakleten? Zog sich wirklich „die unveränderte Einheit Christi" wie durch „Gesetz und Evangelium" auch „durch die neue Prophetie hindurch"[37]? War sie in deren „Neuestem Testament" zugegen, das ein nahes Ende und daher die *strengste Sittlichkeitsforderung* verkündete: Ehelosigkeit oder höchstens einmalige Ehe, harte Bußordnung sowie Fastengebote, Drängen zum Martyrium? Waren das *letzte, höchste* Offenbarungen des Parakleten, dessen Zeit nunmehr da sei?

All dies hätte bejaht und die sonstige Rechtgläubigkeit der Montanisten anerkannt werden können. Das montanistische Schisma mit eigenen Propheten und Prophetinnen wäre dadurch doch nicht aufgehoben worden. Daß „die Gemeinde des Parakleten" über dem „verworrenen Haufen von Gläubigen"[38] in der bestehenden Großkirche schweben sollte, konnte diese

Digitized by Google

nicht zugeben. Was daraus geworden wäre, zeigt das montanistische Patriarchat von Pepuza. Da standen dem Patriarchen die „Genossen" zur Seite, und erst an dritter Stelle kamen die Bischöfe der Einzelgemeinden. Das hieß die katholische Kirchenordnung verkehren. Es war „wilde" Reaktion von Geistesfreiheit gegen feste Einrichtung. Die Kirche konnte sie vollends nicht dulden, wenn sie sich ausdrücklich als „Fortschritt" gab. Zu deutlich waren damals schon die Richtlinien für der Kirche eigenes Gesetz- und — Werktum. —

Die katholische Kirche faßt das *Werktum* nicht gemäß der paulinischen, sondern gemäß der jakobeischen Formulierung[39*] auf. Daraus ergibt sich insbesondere ein eigentümlicher Begriff der *Askese*, von der ja schon oft die Rede war[40]. „Askese bezeichnete bei den Griechen die zum Wettkampfe und Wettlaufe nötige körperliche Abhärtung und Übung[41*]. Da die göttliche Offenbarung unser ganzes Leben einen Kampf zur Eroberung des Himmelreiches[42] und einen Wettlauf um den am Ziele ausgesetzten Preis nennt[43], so lag es dem christlichen Sprachgebrauch nahe, das Wort ‚Askese' auf den Inbegriff alles dessen anzuwenden, was dazu dient, sittliche Vollkommenheit zu erlangen und die ewige Auserwählung uns zu sichern[44]. Askese ist das geordnete und beharrliche Ringen des von der Gnade getragenen freipersönlichen Willens gegen alle Hindernisse der sittlichen Vollkommenheit, welche in der Konkupiszenz [Begierlichkeit], in der Welt und in der dämonischen Versuchung ihm entgegentreten, in Verbindung mit dem rechten Gebrauche der Mittel zur Heiligung und mit eifriger Übung aller Tugenden. Die heilige Schrift faßt das ganze Wesen der Askese zusammen in den zwei Worten: ‚den alten Menschen ausziehen und einen neuen anziehen nach dem Bilde Gottes'[45]; ‚anziehen Christus den Herrn'"[46], — so heißt es im katholischen „Kirchenlexikon"[47].

Askese ist danach überhaupt christlicher Wandel. Aber alsbald hebt sich hiervon die *Askese* i. e. S. zunächst als *Abtötung* (mortificatio) ab, sobald man fragt, wie sich dies „den alten Menschen ausziehen und einen neuen anziehen" vollenden solle. „Die erste Aufgabe der Askese ist, die Seele immer mehr von der Herrschaft der Begierlichkeit zu befreien und sie zu stärken gegenüber dem Widerstreite, welchen diese gegen den Geist erhebt[48]", sagt abermals das „Kirchenlexikon"[49]. Insofern ist sie *Abtötung*, als Werk, d. h. „auf Schwächung der sinnlichen Triebe gerichtete Handlung oder Entsagung"[50], und als *Tugend*, d. h. „im steten Kampfe mit der unordentlichen Begierlichkeit erworbene Beherrschung des niederen, sinnlichen Teiles der menschlichen Natur durch den höheren geistigen Willen". Also „geordnete und beharrliche" *Entsinnlichung*, wie es die Askese schon für die Griechen war.

Doch hält sich die Kirche frei vom Dualismus. Sie verhehlt dem Menschen nicht: Du hast deinen gefährlichsten Feind, der dich immer wieder zur Sünde bringt, in dir, zumal in deiner Sinnlichkeit. Aber all die Anlagen und Neigungen zum Bösen, die auch nach der Taufe noch in deiner Seele

Digitized by Google

schlummern, sind nichts Böses. Böse werden sie erst, wenn sich dein freier Wille gotteswidrig an sie hingibt. An ihnen hat sich dein Wille zu erproben und zu bewähren. Das geschieht in der Askese. — Desgleichen ist die moralistisch-rationalistische Anschauung der Kirche fremd. Sollte es wirklich keine sündhafte Begierlichkeit geben? Hätte der Mensch aus eigener, „natürlicher" Kraft nur Geist und Materie ins richtige, „vernünftige" Verhältnis zu setzen, um sich geistig-sittlich zu vervollkommnen? Nein, die Begierlichkeit ist da als Leidenschaft (páthos, affectus), und das Ziel der Askese ist auch nicht Affektlosigkeit oder Apathie. „Vielmehr will es die Askese dahin bringen, daß jede Neigung und jeder Affekt der Seele dem freien, vom Lichte der Vernunft und von der Gnade geleiteten Willen willfährig ist. In dem Grade, in welchem das niedere, an sich unfreie Begehren dem höheren freien Willen sich unterwirft, ist die Seele vorbereitet, den zweiten Adam, Christus, in sich aufzunehmen und in seiner Gnade und seiner Nachfolge zu einem neuen Menschen nach seinem Bilde sich umzugestalten. Das ist die zweite Hauptaufgabe der Askese"[51]: *Ichverleugnung*, zugleich eine erweiterte Form der Abtötung. An sie schließt sich dann die „Selbstkreuzigung, Kreuztragung" von selbst an.

Das unordentliche Begehren stellt sich nämlich nach innen als Ichsucht dar, nach außen, entsprechend den drei Hauptarten der weltlichen Güter, als Fleischeslust (Genußsucht), Augenlust (Habsucht) und Hoffart des Lebens (Ehrsucht)[52]. Dazu kommt das „iraszible Begehren (Zorn, Neid, Trägheit)"[53], das sich gegen alle Hindernisse der Begierlichkeitsbefriedigung erhebt. Abtötung des Ich und der irasziblen Neigungen bildet nun den Inhalt der Ichverleugnung; *Selbstkreuzigung, Kreuztragung* ist der Widerstand gegen die ungeordneten Regungen der Genuß-, Hab- und Ehrsucht sowie die Erduldung alles dessen, was ihnen zuwiderläuft. In ihr tritt die Abtötung in die äußere Erscheinung.

Hieraus geht von selbst die Unterscheidung in *innere* und *äußere* Abtötung hervor, oder, wenn letztere noch enger als eine den leiblichen Sinnen auferlegte Entsagung gefaßt wird, in *geistige* und *körperliche*. Äußere Abtötung ohne innere ist wertlos, ja der Tugend gefährlich. Indes auch die innere kann ohne die äußere nicht bestehen, da bei unabgetöteten Sinnen die Seele der übermächtigen Reizung durch die weltlichen Güter bloßgestellt wäre. Sie müßte den dadurch selbstverschuldeten Versuchungen des unordentlichen Begehrens unterliegen.

Die Askese, innere wie äußere, soll ihr *richtiges Maß* erhalten. Dazu gehört vor allem wahre, durch göttliche Erleuchtung und fleißige Selbstprüfung gewonnene *Selbsterkenntnis*. Sie hat dem von der Gnade angeregten und gestärkten Willen zu dienen. Mittelst ihrer soll sich dieser Wille eifrig, beharrlich und klug zunächst gegen jene in seinem Begehren wahrgenommene Unordnung wenden, die für ihn die Hauptursache der gewöhnlichen Fehler und das Haupthindernis gründlicher Tugend ist. So wird das Pflichtwidrige vermieden und das Beschwerliche und Entsagungsvolle der Berufspflicht

Digitized by Google

übernommen. Wer es darin zur Fertigkeit gebracht hat, soll zu höherer Vollkommenheit in der Askese dadurch fortschreiten, daß er auch Opfer in erlaubten Dingen bringt. Hier beginnt sichtlich der Kreis der „Evangelischen Räte", der „Mittel der Tugendübung, durch welche ein besonderer Grad christlicher Vollkommenheit erreicht wird"[54]; denn sie sind „im Evangelium [bloß] empfohlen [‚geraten'], aber nicht pflichtmäßig geboten. Das führt schließlich zu einer Art *Doppelmoral:* Die, welche die Kraft in sich erkennen, „das ganze Joch Christi zu tragen", sollen es tun, die andern dagegen nicht.

Aber selbst da noch, wo man über die Ichsucht längst hinaus und eine Grenze der Hingabe anscheinend nicht mehr zu ziehen ist, macht die Kirche ihr „Mit Maß!" geltend. Unabgetötetheit, Mangel an Ichbeherrschung, Leidenschaftlichkeit, Sinnlichkeit lehnt sie ab. Nicht minder jedoch eine Strenge, die nicht auf wahrhaft übernatürlicher Klugheit ruht. Die Absicht etwa, sich das Leben abzukürzen in dem Wahne, damit ein gottgefälliges Werk zu tun, rückt ihr dadurch in die Reihe der unsittlichen Motive. Sie ist nicht besser als die Selbstgefälligkeit im Außergewöhnlichen, das in der äußeren Askese als Schein besonderer Tugendhaftigkeit zutage tritt. Sie ist auch nicht besser als das Geltendmachen des Eigenwillens gegenüber der Autorität, die das Übermaß widerrät. Allzu große Strenge ist es außerdem, wenn die asketische Forderung, die man an sich stellt, der Übung anderer Tugenden oder der Erfüllung der Berufspflichten hinderlich wird. Endlich dürfen körperliche Kasteiungen, überhaupt asketische Übungen, ihren Zweck keinesfalls in sich selbst haben. Sie sollen nur zu tugendhaftem pflicht- und überpflichtgemäßem Wollen möglichst disponieren und das dementsprechende Handeln fördern.

Wo hier in der Praxis die Grenze zu ziehen ist, bleibt freilich unbestimmt. Die Kirche besitzt darum eine gewisse Elastizität, ihre asketischen Ansprüche gelegentlich höher oder niedriger zu spannen. Sie kann auch ähnlichen Ansprüchen anderer gegenüber mehr oder minder nachgiebig sein. Es fehlt nicht an Pforten, durch die Rigorismus wie Laxheit ihren Einzug in die Kirche selbst halten können. Die Gefahr der Veräußerlichung lauert beständig. Wie weit es ihr gelingt, die von der Kirche gewollte Grundrichtung der Innerlichkeit als Basis der asketischen Werke zu überwältigen, bleibt dahingestellt. Hier handelte es sich nur darum, zu zeigen, daß und wie die Haltung der Kirche gegenüber dem „wilden" Geisttum durch ihr Werktum mitvorgeschrieben war. Alles übrige, was die eben angeschnittenen ethisch außerordentlich wichtigen Dinge betrifft, wird sich ergeben, sobald wir das ethische Schrifttum innerhalb der Kirche einer genaueren Betrachtung unterziehen. Es gliedert sich sachgemäß in dasjenige des „nachapostolischen Zeitalters", der morgenländischen (griechischen) und der abendländischen (lateinisch-römischen) Kirche.

Digitized by Google

2. DAS ETHISCHE SCHRIFTTUM IN DER KIRCHE

A) Das „nachapostolische Zeitalter" in seiner Beziehung zum Neuen Testament und zur Folgezeit

Dieses Zeitalter[55*] umfaßt die Jahre von etwa 70 bis 140. Seine ethischen Beziehungen zum Neuen Testament, von dem wichtige Teile hier herein ragen, lassen sich zunächst an dem zur späteren Verdienstlehre überleitenden *Lohngedanken* ersehen, der ebenso wie der allgemeinere Vergeltungsgedanke schon in den alttestamentlichen Lehrbildungen eine sehr beträchtliche Rolle spielt. Ja man kann sagen:

Neben dem Monotheismus ist[56] kein anderer Glaubenssatz für das Alte Testament so bezeichnend wie die Lehre von der Vergeltung, wenngleich sich diese auch anderwärts (insbesondere bei den Griechen, Babyloniern, Arabern, Ägyptern) findet. Jedenfalls ist der Vergeltungsglaube geschichtlich zum Mittelpunkte der israelitischen Religion geworden und hat dort schließlich die Form des Wartens auf den göttlichen Lohn angenommen. Schon dem *ältesten Israel* ist der Gedanke geläufig, daß der gegen sein Volk gnädige Jahwe auch in schrecklichem Zorn entbrennen kann, wenn sich dies Volk oder seine Stämme und Städte gegen ihn vergehen; man denke nur an den Fluch gegen die Stämme Simeon und Levi sowie an das Schicksal Sodoms. Auch der Glaube an die Vergeltung im Leben der Einzelnen ist alt in Israel. Gott verflucht den Mörder, bestraft den Ehebrecher, den lieblosen Bruder, den unkeuschen Sohn, den an der Ehefrau seines Herrn sich vergehenden Knecht, aber er belohnt den freigebigen Wirt, den edelmütigen Gegner, denn er ist Richter unter den Menschen und vergilt dem mit Gutem, der Gutes getan hat. Doch hat daneben auch der *Gnaden*gedanke weiten Spielraum. Jahwe verschmäht den einen und erwählt den andern „nach seinem Wohlgefallen". So verhält er sich gegen Kain und Abel, so läßt er Isaak Quellen finden und nimmt an seiner Lüge keinen Anstoß, weil er sein Liebling ist, usw.

Der sittliche, insbesondere der Gerechtigkeitsgedanke ist in Jahwe ein Moment, aber nicht mehr. Das sittliche Wesen Gottes erkannt zu haben, ist erst die Tat der *Propheten* i. e. S. Von der Idee ausgehend, daß der Frevel unbedingt seine Strafe finden muß, sprechen sie die furchtbare Drohung aus, daß ihr sündiges Volk zum Untergange bestimmt sei, und der Glaube an Jahwes *gerechte* Vergeltung wird fortan die Grundlage alles religiösen Denkens in Israel. Von Jeremia an wird dieser Glaube auch in eine Lehre gefaßt: Jahwe fragt nicht nach der Vergangenheit, sondern belohnt und bestraft nach der jeweiligen Gegenwart, die somit auch Gelegenheit zur rechtzeitigen Bekehrung und Vermeidung der Strafe gibt; eine Lehre, die Ezechiel auch auf das Verhalten des Einzelnen anwendet. Der Einfluß der prophetischen Vergeltungslehre zeigt sich fernerhin deutlich in der *Gesetzgebung* und Geschichtsbetrachtung: Eine genaue Aufzeichnung und Beobachtung der Gebote Gottes gilt insbesondere in der nachexilischen Periode als die einzige Möglichkeit, dem furchtbaren göttlichen Zorne zu entrinnen, den man auf sich ruhen fühlt.

Eine *Geschichtsbetrachtung* in diesem Sinne war schon von den Propheten selbst begonnen; ihre Nachfahren geben in solcher Hinsicht Überblicke über die ganze Geschichte. So oft Israel — das wird immer wieder an Beispielen gezeigt — gegen seinen Gott sündigt, fällt es in allerlei Not; bei Bekehrung geht es ihm wieder gut. Aber während die Propheten wahre, werktätige Frömmigkeit gepredigt hatten, dringt jetzt das Wertlegen auf kultische Unsträflichkeit bei den „Deuteronomisten" wieder ein und schiebt sich allmählich, je mehr das Zeitalter vom Geiste des Gesetzes erfüllt wird, in den Vordergrund. Zugleich aber bestand, gleichfalls unter dem Einfluß der Propheten, die Vergeltungslehre auf dem Boden der Literatur in den Sprüchen und Psalmen, und zwar mit Bezug auf das Ergehen des Einzelnen. In den ursprünglich profanen und praktische Lebensweisheit verkündenden *Sprüchen*[57*] verbindet sich der Glaube an die Frucht der Weisheit mit dem an Gottes Gericht, und ein eigentümlicher Geist entsteht so: ernst und fromm, aber zu-

Digitized by Google

gleich weltklug und berechnend. Auch in den *Psalmen* wird zunächst nicht an Vergeltung gedacht. Vielmehr wird gerade in den tiefsten Psalmen nicht sowohl gerechte Vergeltung der Frömmigkeit erwartet, sondern Gottes Gnade, Barmherzigkeit und Treue angerufen. Aber auch hier dringt der Gedanke an Gottes Gericht ein, es wird den Psalmisten zum Kern und Stern des Glaubens, daß der Fromme gedeihen muß wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen, und daß die Gottlosen vergehen wie Spreu (Psalm 1). Kurzum: wer nach dem Gesetz unsträflich ist, wird belohnt, der Sünder bestraft, dieser Satz wird zum Hauptsatze des jüdisch-moralischen Denkens. Den Frommen, die von dieser Lehre leben, stehen nun die Abtrünnigen gegenüber, die darüber spotten; fällt ein Frommer in Krankheit und Todesnot, so jubeln die Verächter: eure Lehre ist eitel, Gott kümmert sich um Gut und Böse nicht; erhebt er sich aber wieder und wird gesund, so jauchzen alle Frommen: es gibt einen Gott, der auf seinen Getreuen achtet; — das sind Zustände der jüdischen Gemeinden, wie sie noch in den Salomo-Oden (die wohl schon in die nachchristliche Zeit fallen) vorausgesetzt werden. Die Anfechtungen, in die fromme Gemüter dadurch geraten konnten, daß die Wirklichkeit mit dem Glauben nur allzu oft in schroffen Gegensatz kam, finden im Hiobbuche den ergreifendsten Ausdruck.

Sodann nahm die Vergeltungslehre auch insbesondere die Form des *Glaubens an den Lohn* an, und zwar ganz im Gegensatz zu der Prophetenüberzeugung, daß alles menschliche Tun niemals genügen könne. War, so meinte man nun, der Wille Gottes durch das Gesetz in festen Formen niedergelegt, so war es auch natürlich, daß, wer mit allem Ernst den Geboten nachzukommen gesucht hatte, sich so einen gültigen Anspruch auf den göttlichen Lohn erworben habe. Im Pharisäismus kommt dieser Glaube zur Herrschaft; Folgerungen wie die, daß es auch überschüssige Leistungen gebe, die eines besonderen Lohnes sicher sind und die auch auf andere übertragen werden können, bleiben nicht aus. Eine letzte und außerordentlich bedeutsame Wendung hat dann der Vergeltungsglaube durch die Hoffnung auf die Auferstehung erhalten: Der Blick richtet sich nun auf die Vergeltung im *zukünftigen Gericht* über das derzeitige Leben hinaus, und wird nun erst recht zu einer furchtbaren Drohung gegen den frommen Denker, falls dieser zugleich ein grüblerisches Gemüt ist. „Was hilft es uns, wenn uns die unvergängliche Welt verheißen ist, wenn wir Werke des Todes getan haben?", — solche Angst vor dem Gericht, klassisch verkörpert in dem tiefen Buche IV Esra, muß auch ein Paulus durchkostet haben.

Nicht nur in den alttestamentlichen Lehrbildungen kommt aber der Lohn- und Vergeltungsgedanke so allenthalben war, er findet sich auch auf neutestamentlichem Gebiete immer wieder ein.[58] „Euer Lohn wird groß sein im Himmel"[59], sagt Jesus Christus selbst. Auch jede einzelne für das Himmelreich vollbrachte Tat ist ihm des Lohnes gewiß. Jedes richtige Almosen, Gebet und Fasten wird von Gott vergolten[60]. Ihm ist die Frage „was soll ich tun, damit ich das ewige Leben erwerbe" nicht als eine unrichtige erschienen. Er hat in seiner Antwort den Frager zuerst auf das „Halten der Gebote" verwiesen.

Auch Paulus redet ganz unbedenklich in diesem Sinne. Er spricht von der Vergeltung nach den Werken[61*]. Er tröstet die Seinen mit der Gewißheit, daß „ihre Mühe im Herrn nicht umsonst ist"[62]. Er weist auf Jesus Christus selber hin, dem Gott um seiner Selbsterniedrigung willen die Erhöhung gegeben hat, und ermahnt darum die Gemeinde, daß sie „sich ihre Errettung erarbeite"[63].

Die Johannes-Apokalypse lehrt Vergeltung gemäß dem Lebenswerke. Sie spricht von den Werken, die dem Sterbenden nachfolgen sowie von Lohn und Kranz des ewigen Lebens und von der Herrlichkeit, die den Überwindern,

Digitized by Google

besonders den Märtyrern, gewiß ist[64]. Des Jakobus Ansicht kennen wir[65]. Im I. Petrusbrief heißt es, daß man das Ziel des Glaubens, die Rettung der Seelen durch Bewährung des Glaubens in Trübsal davonträgt, und daß Gott ohne Ansehen der Person nach eines jeden Werk richtet. Die Liebe, insbesondere die Rettung eines irrenden Bruders, deckt die Menge der Sünden zu[66]. Der Hebräerbrief spricht davon, daß die Leistungen und Leiden Jesu Christi und der Seinen für das Reich Gottes nicht bloß Lohn empfangen, sondern im Hinblick auf diese „Vergeltung (misthapodosía)" geschehen[67]. Nur bei Johannes im Evangelium und den Briefen finden sich kaum[68] Andeutungen des Lohngedankens. —

Dieser Gedanke steht mithin freilich als jüdisches *Frömmigkeitserbe* sozusagen im ganzen Neuen Testament unbestritten da. Indes keineswegs in dem Sinne, wie er im Katholizismus ausgebildet worden ist, nämlich nach der Seite eines Rechtsverhältnisses zwischen Gott und den Seinen. Wird hier der *Lohn* streng nach der Leistung bemessen und danach ausgeteilt, so gilt er bei *Jesus Christus* stets der sich im Werke offenbarenden Persönlichkeit, nicht der Leistung als solcher. Das, was als Lohn erscheint, ist ihm im Grunde die *Anerkennung des Wertes der Persönlichkeit.* Nur wo der Baum gut ist, können die Früchte gut sein[69]. Hier wird nicht streng nach Recht gemessen, sondern nach der Gnade, die nach dem guten Willen mißt. Wer noch in letzter Stunde kommt, erhält den gleichen Lohn wie die von Anfang da sind[70]. Vollends das Kindschaftsverhältnis der Gläubigen zu Gott schließt jeden Gedanken an strenges Recht bei Verdienst und Lohn aus.

Das ist auch des Paulus Anschauung: Er weiß, daß ihn da, wo er das Gericht verdient hatte, die Gnadenhand seines Heilands gerettet hat, und daß keine Rücksicht auf eigene Werke das Heilsbewußtsein des Christen verdunkeln darf[71]. Und danach wird auch die übrige neutestamentliche Auffassung im wesentlichen zu beurteilen sein. Nirgends ist da von „Verdienst" die Rede, das aufs Rechtsgebiet führt; nirgends ferner davon, daß der einer Persönlichkeit von Gott zugedachte Lohn auf einen anderen Menschen übertragen werden könnte; nirgends endlich davon, daß Jesu Christi Heilswerk ein Verdienst sei, dessen Lohn auf uns übertragen würde. Sein Lohn ist seine eigene Erhöhung, seine Wirkung auf uns wird immer als eine dynamische, kraftmitteilende verstanden, so daß aus dieser Gotteskraft unsere Werke hervorsprießen und dann wieder ihren eigenen Lohn finden. Die katholische Verdienstlehre, die auf ganz anderen Voraussetzungen ruht, ist eine spätere Entwicklung. —

Auch in den *Apokryphen* des nachapostolischen Zeitalters oder den „Apostolischen Vätern" findet sich noch keine irgendwie ausgeprägte Verdienstlehre: Neben der Gnade Gottes erscheint auch da die Erwerbung von Lohn durch das Tun der Menschen als durchaus natürlich und selbstverständlich. Nur denkt man hier schon von Anfang an immer mehr an einen Lohn für solche Leistungen, die nicht unter den Begriff der allgemeinen sittlichen Pflicht fallen.

Digitized by Google

So sieht Barnabas in den Almosen ein Wirken „zur Erlösung von den Sünden"[72] und mahnt: „Besinne dich nicht zu geben und gib ohne Murren; dann wirst du es erfahren, wer den Lohn trefflich heimzuzahlen weiß"[73], eine Stelle, welche die *„Apostellehre"*[74] wörtlich entlehnt. Nach dem 2. *Clemensbrief* wird dem Bekenntnis zu Christus, d. h. dem gehorsamen Tun seiner Gebote, der „Gegenlohn" durch ihn[75]. Keuschheit wird so vergolten wieder am Fleische[76], und: „Besser ist Fasten als Gebet, Almosengeben aber besser als beides... denn Almosen wird zur Entlastung von Sünde"[77]. Desgleichen Hermas[78]. Aber er geht bereits weiter. „Halte die Gebote des Herrn, so wirst du Gott wohlgefallen und in die Zahl derer eingeschrieben werden, welche seine Gebote halten. Wenn du aber über die Gebote des Herrn hinaus etwas Gutes tust, so erwirbst du dir noch größere Herrlichkeit und wirst bei Gott herrlicher sein als dir zu sein bestimmt war."[79] Bei ihm begegnen auch schon Ausdrücke wie „würdig sein, einen Platz einzunehmen"[80], „dem Gesetz Genüge tun"[81], deren ersterer auch mit „verdienen" angemessen wiedergegeben wird. Das liegt schon ganz auf der Linie der katholischen Doppelmoral.

Indes fühlt man sich dadurch, wie gesagt, in keiner Weise gehemmt, daneben in echt religiöser Weise von Gnade zu reden. Das gilt nicht bloß von Ignatius, der die Christen „Gotträger und Tempelträger, Christusträger, Heiligträger"[82] nennt und von sich sagt: „Der Anfang ist wohl gut eingeleitet, wenn anders ich die Gnade erlangen mag, ungehindert meines Loses teilhaftig zu werden"[83]. Auch im 2. *Clemensbrief* lesen wir: „Glauben laßt uns also, Brüder und Schwestern! Des lebendigen Gottes Versuchungskampf bestehen wir und üben uns in dem jetzigen Leben, auf daß wir durchs zukünftige gekrönt werden. Keiner von den Gerechten hat rasche Frucht erlangt, sondern sie erharrt. Denn wenn Gott den Lohn den Gerechten kurzerhand verliehe, so würden wir sogleich ein Geschäft betreiben und nicht Gottseligkeit; wir würden ja nur scheinen gerecht zu sein, und doch nicht dem Gottseligen, sondern dem Gewinnbringenden nachjagen."[84]

Insbesondere steht im 1. Clemensbrief sogar die Anerkennung der Rechtfertigung durch Glauben allein friedlich neben der entschiedenen Forderung nicht im Glauben gegründeter Liebesarbeit: „Wir, die wir durch Gottes Willen in Jesus Christus berufen sind, werden nicht durch uns selber gerecht, auch nicht durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder durch die Werke, die wir in Herzenseinheit vollbringen, sondern durch den Glauben, durch den der allmächtige Gott alle von Anfang an gerechtfertigt hat... Was sollen wir nun tun, Brüder? Sollen wir ablassen, Gutes zu tun und sollen wir die Liebe hintansetzen? Möge der Herr dies niemals bei uns geschehen lassen, sondern laßt uns mit nimmer ermüdender Bereitwilligkeit zur Vollendung jeglichen guten Werkes eilen.[85] Laßt uns beachten, daß alle Gerechten sich mit guten Werken schmückten, und daß der Herr selber sich mit guten Werken schmückte und sich darüber freute. Da wir nun dieses Vorbild haben, so wollen wir uns ohne Zögern seinem Willen

Digitized by Google

fügen und mit aller unserer Kraft Werke der Gerechtigkeit vollbringen.[86] Wer Liebe zu Christus hat, der halte Christi Gebote... Wer ist imstande, in ihr erfunden zu werden, außer jenen, welche Gott für würdig befindet? Laßt uns also sein Erbarmen anflehen und bitten, daß wir in Liebe ohne menschliche Parteineigung untadelig erfunden werden möchten... Die durch die göttliche Gnade in Liebe vollendet wurden, wohnen am Orte der Frommen und werden am Tage der Erscheinung des Christusreiches sichtbar werden."[87]

Hier wird also abermals, doch ganz anders als bei Jakobus, und vollends nicht in paulinischer Weise, das Liebesgebot in den Vordergrund gestellt. Dasselbe geschieht bei *Barnabas* und in der *„Apostellehre"*. Beide tun es auf grund eines hellenistisch-jüdischen Proselytenkatechismus in Form der Lehre von den „beiden Wegen", ersterer mehr kasuistisch in einer Menge von Einzelvorschriften, letztere indem sie zunächst straff zusammenfaßt: „Der Weg zum Leben ist nun der: Erstens, du sollst Gott lieben, der dich geschaffen hat. Zweitens, du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Alles aber, was du willst, daß es dir nicht geschehe, das tue auch keinem andern."[88]

Dabei ist es sehr bezeichnend, daß hier die positive Formel Christi „alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, so tut auch ihr ihnen"[89] schon wieder negativ gewendet ist. Das Ganze ist mehr auf die Abhaltung vom „Wege des Todes" mit seinem Lasterkatalog (Mord, Ehebruch, Lüsternheit, Frechheit, faules Geschwätz, Großtuerei usw.[90]) abgemessen; das Liebesgebot selbst wird nur kurz erläutert. Die „Apostellehre" bedeutet mit ihren ausführlichen Kult- und Zeremonialvorschriften als Gemeindeordnung ein *Zurücklenken zum mosaisch-jüdischen Gesetzesbegriff*. „Was dir selbst unangenehm ist, das tue niemandem"[91], heißt es im Buche Tobit.

Das ist aber von größter Wichtigkeit bei dem hohen Ansehen, in dem die „Apostellehre" bis ins Mittelalter hinein in der Kirche stand. Clemens von Alexandreia rechnet sie unter die heiligen Schriften, Origenes schreibt sie aus, in den „Apostolischen Konstitutionen" ist sie verarbeitet, Cyprianus, Lactantius, Tertullianus zitieren sie. Lange wird sie als Taufpredigt (Homilie) und zur Katechese gebraucht[92]. Dies sichert ihr und dem „Hirten" des Hermas, soweit er sich kirchlich umdeuten ließ[93], beträchtlichen Einfluß. Zumal da sie in einer weiteren für die kirchliche Ethik außerordentlich wichtigen Frage, der Bußfrage, eine angemessene Ergänzung eben zu dem kirchlich umgedeuteten Hermas bot. —

In der Auffassung der *Buße* steht im Christentum von Anfang an Strenge und Milde neben einander. Die Strenge macht sich in der Forderung, die Milde in der Praxis geltend, und die Praxis erweicht allmählich die Forderung.[94]

Jesus Christus fordert zum Eingang in das Christentum gründliche „Sinnesänderung (metánoia)"[95]. Dies ist die Buße, die durch die Taufe[96] besiegelt wird. Das nachfolgende Leben soll vollkommen rein von Sünden

Digitized by Google

bleiben. Der „Heilige" ist danach der Sündenreine. Die Christenheit soll eine solche Gemeinde der Heiligen sein. Eine Buße nach der Taufe findet der Hebräerbrief[97] so undenkbar, wie daß Christus noch einmal gekreuzigt würde. Ebenda lesen wir: „Es ist unmöglich, die, die einmal erleuchtet worden sind, die die Gabe des Himmels genossen, den heiligen Geist gespürt, das edle Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben und dann doch abgefallen sind, wiederum zur Sinnesänderung zu erneuern"[98]; wobei es sich gewiß[99] nicht nur um die Sünde des Abfalls vom Christentum handelt. „Das Taufsiegel rein, unzerbrochen erhalten" lautet die Formel für die sittliche Aufgabe des Christen im 2. Clemensbrief und bei Ignatius[1].

Daneben steht aber im 2. Clemensbrief: „Auch ich selbst, ob ich zwar ganz und gar ein Sünder und noch nicht der Versuchung entflohen, sondern mitten unter den Werkzeugen des Teufels bin, eile der Gerechtigkeit nachzujagen, damit ich ihr wenigstens nahe kommen kann, fürchtend das zukünftige Gericht"[2]. Ferner: „Darum, ihr Brüder und Schwestern, lese ich euch, nachdem der Gott der Wahrheit gesprochen, eine Ansprache vor, damit ihr aufmerkt auf das, was geschrieben ist, damit ihr sowohl euch selbst rettet als den, der unter euch vorliest. Denn ich bitte als Lohn von euch, daß ihr von ganzem Herzen Buße tut und euch Heil und Leben verschafft"[3]. Bereits bei Paulus heißt es: „Nicht daß ich's schon ergriffen hätte oder schon zur Vollendung gekommen sei, ich jage vielmehr dahin, ob ich's auch ganz ergreifen möchte, weil ich ganz ergriffen bin von Christus Jesus"[4]. Fortwährende Buße ist ihm das neue Leben, in dem er als Christ wandelt und wie er es an sich und, als noch weniger vollkommenes, an den Gliedern seiner Gemeinden kennt. Immer hat er zu mahnen zu fortwährender „Erneuerung" und zum „Anlegen Christi" in reumütiger Bußgesinnung, und er erkennt diesen Zustand praktisch an, wie er es auch theoretisch ganz wohl konnte[5a]. Desgleichen Jakobus, der mahnt: „Bekennet einander die Sünden"[6]. In der „Apostellehre" erscheint es schon als Gebot: „Wenn ihr am Herrentage zusammenkommt, so brecht das Brot und dankt, dabei aber bekennt eure Übertretungen, damit euer Opfer rein sei"[7], und: „mit jedem, der sich gegen den Nächsten vergangen hat, soll niemand reden, bis er Buße getan hat"[8].

So ist die *Buße* als *praktische Notwendigkeit* in das Leben des Christen eingegliedert. Anscheinend wird dadurch jene strenge Forderung aufgehoben. Aber das wäre nur der Fall, wenn nicht zugleich Sünde und Sünde unterschieden würde.

Die drei „Kapitalsünden" sind Unzucht, Götzendienst und Mord, wobei man aber bedenke, daß es sich um Sünden*klassen*[9] handelt: „Unzucht" ist zunächst Ehebruch, sodann jede ungeregelte, zumal „widernatürliche" Befriedigung der Geschlechtslust, schließlich die wiederholte Ehe; „Götzendienst" ist Abfall vom Christentum sowie Häresie; „Mord" ist nicht nur dieser i. e. S., sondern auch Raub, überhaupt „grobe Vergewaltigung eines

Digitized by Google

Menschen". Sie werden bis zum Anfang des 3. Jh. unweigerlich mit immerwährendem Ausschluß aus der Kirche geahndet. Wer solcher Todsünde schuldig war, durfte nicht mehr zur „Gemeinde der Heiligen" gehören. Über das weitere Los dieser schweren Sünder aber oder ihr Schicksal in der Ewigkeit war man zunächst geteilter Ansicht. „Ich habe von einigen Lehrern gehört, es gebe keine andere Buße [d. h. keine andere Vergebung dieser Sünden] als jene, da wir ins Wasser hinabstiegen [zur Taufe]", berichtet Hermas[10]. Also sind christliche Sünder dieser Art zweifellos dem ewigen Tod verfallen. Es sind *Todsünden,* deren sie sich schuldig gemacht haben, und deren Kreis alsbald auch über jene drei Kapitalsünden hinaus erweitert wird[11]. Dagegen stand jedoch die meistverbreitete Ansicht, daß auch die Todsünder noch ein Rettungsmittel haben: die Buße nach der Taufe. Bereut einer herzlich seine Todsünde und tut er sonst das zur Buße Nötige, so kann er das Leben noch erlangen. Hermas nimmt eine Mittelstellung ein. „Das Himmelreich ist nahe", meint er ganz im urchristlich-eschatologischen Sinne. Es kann nicht mehr lange dauern, so kommt der Herr wieder zum letzten Gericht. Dazu heißt es bereit sein als Christ. Die Todsünder sind es nicht. Unermeßlich aber ist Gottes Gnade. Er beruft die Verworfenen nochmals, ein letztes Mal zur Buße, zum „Nichtmehrsündigen"[12], vorausgesetzt, daß sie nicht eben erst Christen geworden oder schon fast Christen, Taufgesinnte, sind. Denn diese haben ja die Vergebung der vergangenen Sünden in der eben stattgehabten oder nahe bevorstehenden Taufe. Für alle andern aber gilt: „Gemäß jener großen und heiligen [letzten] Berufung hat einer, wenn er [schon als Christ] vom Teufel versucht gesündigt hat, [noch diese] eine Buße; wenn er aber als [Sünden-]Sklave [immer wieder] sündigt und Buße tut, so nützt es einem solchen Menschen nichts, denn er wird schwerlich das Leben erlangen"[13]. Hermas redet also wohl der Milde das Wort, indem er den christlichen Todsündern seiner Zeit noch eine Gnadenfrist mit einmaliger Buße verkündet. Im übrigen jedoch tritt er für die Strenge ein, indem er weiter verkündet, daß es nach der von ihm vorausgesagten Gnadenzeit, für die dann noch hinzutretenden Christen, nur noch Sündenvergebung in der Taufe gebe.

Und zwar ist die Strenge sogar seine Grundauffassung. Er sieht mindestens auch unzüchtige Gedanken und laxes Verfahren gegen die Sünde des Nächsten als Todsünde an. So groß aber das Ansehen war, dessen der „Hirt" des Hermas eine Zeitlang in einem Teile der Kirche sich erfreute, mit der Strenge drang er doch nicht durch. Wenn später von der Sache die Rede ist, wird stets unbedingt eine Buße nach der Taufe für *alle* Christen anerkannt. Ja Hermas selbst wird bald als Kronzeuge für diese mildere Auffassung angeführt, die schon zu seiner Zeit in der Kirche gang und gäbe war. Clemens von Alexandreia z. B. (bis 216) meint, die Strenge des Hermas habe einzig darin bestanden, daß er nur éine Buße, nicht eine wiederholte Buße nach der Taufe zugegeben habe. Und auf diesen Standpunkt stellt sich auch die ganze folgende *Bußpraxis der Kirche.* Ihre Milde geht fortan

Digitized by Google

einen anderen Weg, der aufs engste zusammenhängt mit der Entwicklung der kirchlichen *Schlüsselgewalt.*

Damit, daß der christliche Todsünder für immer aus der Kirche ausgeschlossen wurde, war keineswegs gesagt, daß ihm auch Gott nimmermehr verzeihe. Im Gegenteil: Gott, meinte man, verzeiht auch dem Todsünder noch *ein*mal nach der Taufe, wenn er nur Buße tut. Bloß die Kirche kann ihn nicht wieder in ihren Schoß aufnehmen, ihm nicht Rekonziliation (Friedenserteilung) gewähren. Insofern ist ihre Schlüsselgewalt, ihre Gewalt „zu binden und zu lösen", beschränkt auf die Taufe und den Ausschluß nach Todsünde. In der Taufe „löst" sie d. h. hebt die Schuld der vorangegangenen Sünden des Täuflings auf. Im Ausschluß „bindet" sie d. h. läßt die Todsündenschuld auf dem christlichen Sünder liegen, soweit sie selbst in Betracht kommt. Sie läßt ihn nicht gänzlich fallen, sondern verweist ihn immer noch auf die Buße vor Gott, der „verzeihen kann"[14]. Aber in die Kirche kann einer, der das Taufsiegel durch Todsünde befleckt hat, nicht zurück. Solche Sünde kann nur Gott allein vergeben. Höchstens daß ausnahmsweise auf Fürbitte von Märtyrern eine Rekonziliation auf dem Totenbette stattfindet. Aber damit ist die ursprüngliche Strenge schon durchbrochen.

Sie mußte, und immer mehr, durchbrochen werden, wenn sie nicht schaden anstatt nützen sollte. Der immerwährende Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft (Kommunion) trieb so manchen nicht zur Buße, sondern zur Gleichgültigkeit, wo nicht zu Unglauben und Zügellosigkeit. Das gilt zunächst von den Unzuchtsündern. Darum erließ der römische Bischof Callistus (Calixtus, 217—222) sein Bußedikt. Nachdem solche Sünder die ihrem Vergehen entsprechende Buße geleistet, sollten sie wieder in die Kirche aufgenommen werden. Dasselbe geschah 251 durch den römischen Bischof Cornelius mit den Götzendienerrn. Im 4. Jh. wurde endlich den Mördern größere Milde zuteil. Man ließ sie zur Totenbettkommunion zu, später zur Rekonzilation nach zwanzigjähriger Buße. Bloß eines blieb lange Zeit. An der nur einmaligen Buße für Todsünden hielt man strenge fest. Erst Papst Siricius (384—398) gestattet den Rückfälligen, obwohl sie es nicht verdienen, Teilnahme am Gebet der Gläubigen und an der Feier der heiligen Geheimnisse, aber ohne Kommunion. Aus pädagogischen Gründen: damit die so Zurechtgewiesenen ihre eigenen Fehler verbessern und andern ein Beispiel geben, so daß ihnen am Lebensende die Kommunion gespendet werden könne. Um etwa 450 schließlich durfte Sozomenos erklären: „Den reumütigen Rückfälligen hat Gott Verzeihung zu gewähren geboten"[15].

Die Erweiterung der kirchlichen Schlüsselgewalt auf die Wiederaufnahme der Todsünder war zunächst eine rein quantitative Sache. Man nahm zur Lösung in der Taufe die in der Rekonziliation hinzu. Und man sah allmählich *jede Sünde* als *abbüßbar* an. Die *leichten,* täglichen *Sünden* hatte man ja längst so betrachtet. Für sie bedurfte es nicht einmal der von der Kirche festzusetzenden Kirchenbuße (metánoia i. e. S., poenitentia). Sie

Digitized by Google

waren mit Rüge und *Privatbuße* abzutun[16*]. Gebet und Vollbringung guter Werke, namentlich Almosengeben im weitesten Sinne des Barmherzigkeitswerkes — eleëmosyne, wovon „Almosen" kommt, heißt ja „Barmherzigkeit" —, genügt da als Sühne. „Schön ist nun Almosengeben wie Sündenreue, besser Fasten als Gebet, Almosengeben aber als beides; die Liebe jedoch bedeckt der Sünden Menge. Gebet aus einem guten Gewissen errettet vom Tode. Selig jeder, der in diesem vollkommen erfunden wird; denn Almosen wird zur Entlastung von Sünde"[17], so heißt es im 2. Clemensbrief, und das ist und bleibt die landläufige Ansicht[18*]. Für die Tod- oder *schweren Sünden* aber war die *Kirchenbuße* oder Buße i. e. S. da[19*], mit wesentlich den gleichen Bußwerken: Beten, Fasten, Almosengeben, sofern sie der Sünder sich nicht (in Privatbuße) selbst, sondern die Kirche sie ihm auferlegte.[20] Nur daß Beten hier bis zum weinenden Fürbitteflehen vor der Kirchentür[21*], Fasten als „Werk der Abtötung" bis zur Kasteiung, d. h. „Peinigung des Fleisches" gehen kann, und die (teilweise) Öffentlichkeit dieser Buße Demütigung angesichts der Gemeinde mit sich bringt.

Die oft als allgemein-kirchlich angesehene Einrichtung der *Bußstationen* war allerdings auf *Kleinasien* beschränkt und dauerte auch da nur bis zum 5. Jh. Es waren deren vier: Die „Weinenden" hatten die Eintretenden im Vorhof der Kirche um ihre Fürbitte anzuflehen; die „Hörenden" durften nächst der Kirchentür (im „Narthex") der Katechumenenmesse anwohnen; die „Liegenden" oder „Kniebeugenden" erhielten in der Kirche zwischen Tür und Rednerbühne auf den Boden hingeworfen die bischöfliche Handauflegung; die „Stehenden" endlich durften bei den Gläubigen stehend der ganzen Messe anwohnen, nur nicht kommunizieren (das Abendmahl empfangen). Die teilweise *Heimlichkeit* der Buße, die insbesondere Frauen gestattet wurde, hatte den Zweck, Verzweiflung aus Scham möglichst abzuschneiden und so den Bußzweck, die innere Wiedergewinnung des Sünders, leichter zu erreichen. Die erste und dritte „Bußstation" mußte dabei natürlich wegfallen, weil bei diesen angesichts der Bußbestimmungen die entsprechende Sünde doch öffentlich geworden wäre. Die im *Abendland* in Bußordnungen des 9. Jh. nachweisbare Einrichtung, bei der übrigens die dritte Station nicht vorhanden war, ist vereinzelt und nicht dauernd, jedenfalls auch keine direkte Fortsetzung des morgenländischen Institutes.

Alle jene Erweiterungen gingen aber auch nicht ohne beträchtliche qualitative Änderungen in der Schlüsselgewalt und Bußdisziplin der Kirche ab. Anfangs war es ja so, daß man nur von der éinen Buße wußte, die Gott annehme, derjenigen vor der Taufe. Die Taufe sicherte dem so Bußfertigen absolut das Heil. Wer aber durch Todsünde aus der Taufgnade fiel[22*], sich von der „Kirche Gottes" trennte oder getrennt werden mußte, der konnte des Heils nie wieder gewiß werden. So blieb es zunächst, als man die (éine) Todsündenbuße nach der Taufe gelten ließ. Mindestens im Morgenlande war man bis zum Ende des 4. Jh. der Ansicht, durch die Rekonziliation werde keine Wiederversicherung des Heiles herbeigeführt. Die Kirche war da Heilsanstalt nur in dem Sinne, daß Gott sicher niemand zu Gnaden annehme, der nicht zu seiner katholischen Kirche gehöre. Die Rekonziliation bedeutete also nur, daß der „Ausschluß" vom Heile aufgehoben sei. Ob Gott den Sünder aber dann wirklich begnadige, war damit nicht gesagt. „Außerhalb der Kirche ist kein Heil"[23*], sie ist die notwendige

Digitized by Google

Heilsbedingung, aber sie versichert es nur einmal, in der Taufe. Das kann erst anders werden, sobald die Buße als Sakrament gefaßt und insbesondere dem priesterlichen Akte der Lossprechung sakramentale Kraft beigemessen wird. Sobald das an die Jünger Christi gerichtete Wort „wem ihr die Sünden vergebet, dem sind sie vergeben, und wem ihr sie behaltet, dem sind sie behalten"[24] auch für die priesterlichen „Nachfolger" der Jünger in Anspruch genommen wird. Denn dann haben diese die Gewalt, in der mit der „kanonischen"[25*] verbundenen „sakramentalen" Lossprechung, einem „richterlichen und mittlerischen Akt", im Auftrage Gottes „wirksam vor Gott sowohl die Sünde als die Sündenstrafe zu tilgen"[26]. Und daraus folgt: die Kirche ist jetzt Heilsversicherungsanstalt auch als Bußanstalt, — eine, wie man sofort sieht, religiös wie ethisch gleich bedeutungsvolle Konsequenz. Aber diese Auffassung entwickelt sich nur langsam bis tief ins Mittelalter hinein[27*] und wird darum besser erst dort im Rückblick wieder aufgenommen werden. Auch wird sie leichter begreiflich sein, wenn wir zuvor die Sondergeschichte der morgenländisch- bezw. abendländisch-kirchlichen Ethik des Altertums kennengelernt haben.

B) Die morgenländische (griechische) Kirche

Auch in dieser[28*] spielt der *Lohngedanke* eine große Rolle[29]. Ja Chrysostomos (etwa 345—407) hat ihn geradezu klassisch ausgeprägt. Bei ihm steht und fällt Gottes Gerechtigkeit damit, daß er nach Würdigkeit und Schuldigkeit richtet. Gewiß hat der Mensch alles auf die „Neigung von oben" zurückzuführen, ohne die nichts Gutes zustande kommt. Aber die Gnade wirkt nur, indem wir auch das Unsrige beibringen. Gott hilft nur dem, der ihm Anlaß dazu bietet. Seine „Erwählung" ist zugleich das Zeichen der Bewährung und *Tugend* des Erwählten. Die Gnade allein gibt das Vollbringen. Aber das Sichbekehren, Sichmühegeben ist Sache des Vorsatzes. Auch der Glaube ist Ergebnis der Tugend. Die Berufung geschieht nach Gnade, aber dieser Gnade muß Gehorsam entsprechen.

So wird durch die Gnade der Lohn der Arbeit keineswegs ausgeschlossen. Immer wieder spricht Chrysostomos ganz im Sinne des Neuen Testamentes von Lohn, Vergeltung, Gegengabe, Kranz, Kampfpreis. Die eigentliche Zeit des Lohnes ist ihm dabei das Jenseits. Aber auch schon im Diesseits, der Zeit des Kämpfens und Ringens, findet die Tugend in ihrem eigenen Erstarken eine Art Lohn. Er hält es für möglich, daß sogar der Verdammte doch Lohn für dieses Erdenleben erwirbt, wie anderseits der Empfänger des ewigen Lebens dennoch zeitliche Leiden verwirkt haben kann. Sündlos ist ja keiner.

Der Lohn wird von Gott durchaus nach Gerechtigkeit gegeben. Wohl gibt Gott *mehr*, als der Mensch eigentlich verdient. Aber je größer die Mühe, desto reicher fällt auch der Lohn aus. Und „was aus Gebot und Pflicht geschieht, hat nicht so großen Lohn; was aber aus freier Wahl und aus eigenem Streben kommt, das hat glänzende Kronen"[30]. So erwirbt man

Digitized by Google

sich besonderen Reichtum im Himmel, wenn man das Evangelium *freiwillig* predigt, wenn man das Gute tut, *ohne auf Lohn zu rechnen*, wenn man Feinden und Undankbaren Gutes tut, wenn man auch andre von Sünde zurückhält. Besonders aber, indem man Almosen gibt und freiwillige Armut wählt, geduldig ist und Gastfreundschaft übt. Am meisten Lohn hat die Enthaltung von der Ehe, als Äußerung freier sittlicher Hochherzigkeit und als „nicht pflichtmäßiger" Verzicht auf ein an sich nicht verbotenes Gut.

Almosen reinigen von jeder Sünde. Ja, sie helfen sogar den Verstorbenen durch die *Fürbitte* der Armen, wie das Gebet der Eltern den Kindern hilft. Durch Bekenntnis[31*] und reuiges Weinen, also *Buße*, wäscht man die Sünden ab und erlangt Vergebung. So hat der Schächer durch ein Wort alle seine Sünden abgewaschen. Das Gebet reinigt die sündige Seele. Und wenn man selbst verzeiht, ja nur verzeihen möchte, dann genügt das, damit alle Sünden vergeben werden.

Also eine Fortbildung der alten Gedanken durch ersichtlich griechische (tugend-moralistisch-asketische) Elemente. Aber namentlich das Asketische ist erst eine spätere Frucht. Vorläufig waren für das Griechentum in der Kirche andere Aufgaben da.

a) Die Apologeten

Die älteste Christenheit hatte hauptsächlich mit dem Judentum zu kämpfen gehabt. Das Christentum von der Mitte des 2. Jh. an mußte seine Abwehrrichtung ändern. Das Schwergewicht fällt fortan auf die Auseinandersetzung mit der Heidenwelt, die gegen die neue Religion Gewalt anzuwenden beginnt und den geistigen Kampf gegen sie eröffnet.[32*]

Das Christentum galt den Heiden als vernunftfeindlicher Aberglaube, gegen den nur Philosophie, d. h. vernünftiges Denken helfe. Die griechischen Apologeten, besonders Iustinos (etwa 100—167) suchen dagegen die Wahrheit und Vernünftigkeit der christlichen Glaubenslehre nachzuweisen. So konnten sie hoffen, auch die Kaiser, die „Hüter der gesunden Vernunft", zu überzeugen. Als Ausgangspunkt bot sich dabei von selbst die Lehre vom Logos.

So geht auch Iustinos von ihr aus. Gott bedarf eines Mittlers, um die Welt zu schaffen, des Logos. Sein Werk ist auch die vernünftige, geistig-sittliche Veranlagung des Menschen. Er wohnt der Menschheit aber zunächst nur als „keimhafte Vernunft (lógos spermatikós)", als „Same und Abbild des Logos"[33] bei. Erst in Christus erscheint er selbst leiblich. Daher können vor Christus selbst die besten Menschen, Herakleitos, Sokrates, Platon, „nur einen Schimmer der Wahrheit erschauen". Auch dies nur mittelbar, durch Moses und die Propheten[34]. Im übrigen steht der Mensch bis dahin unter dem Einfluß der Dämonen, der Heidengötter. Von ihnen, der Macht des Bösen, die Menschheit zu erlösen, erscheint der Logos dem Moses im Feuerbusch, offenbart sich den Propheten, nimmt endlich in Jesus Christus

Digitized by Google

Menschengestalt an. Nun kann jeder, von ihm belehrt, sich ihm nachbilden, und „die Menschen, die sich in Werken seines Ratschlusses würdig erwiesen haben, sollen des Verkehrs mit ihm gewürdigt werden und, der Vergänglichkeit und allem Leiden enthoben, mit ihm herrschen... Denn: daß wir zu Anfang das Dasein erhielten, war nicht unser Verdienst; streben wir aber dem nach, was ihm lieb ist, indem wir es mit den uns von ihm selbst geschenkten Vernunftkräften erwählen, so machen wir ihn uns gewogen und gewinnen sein Vertrauen“[35].

Die Logoslehre rechtfertigt also hier einen ausgesprochenen Katholizismus und kommt dabei geschickt insbesondere dem griechisch-hellenistischen Moralismus entgegen. Außerdem aber stellt Iustinos erstmalig die *gesamte* Menschheitsgeschichte als éine religiös-sittliche Entwicklung dar. „Wer mit Vernunft gelebt hat, ist Christ [im Prinzip], auch wenn er für einen Atheisten gehalten werden sollte, wie unter den Griechen Sokrates und Herakleitos und andere ihresgleichen, unter Nichtgriechen (Barbaren) aber Abraham, Ananias, Asarjas, Misael, Elias und viele andere.“[36]

Durch diese Haltung, die eine gewisse Rechtfertigung der heidnischen Weltweisheit einschließt, hebt sich Iustinos auch von dem Assyrer Tatianos (um 165) ab: dieser vertritt ein mit hochmütiger Überschätzung des Orientalismus und barbarischem Haß gegen die hellenische Bildung versetztes asketisches Christentum und endet, ohne doch vom Griechentum loszukommen, als Gnostiker und Mitglied der Sekte der „Enthaltsamen“ oder Enkratiten[37]*. Die übrigen griechischen Apologeten des 2. Jh. (Athenagoras, Theophilos, Melito usw.) führen, obwohl sie einzelnes Erwähnenswerte darbieten, nicht wesentlich über Iustinos hinaus, wie auch dessen Vorgänger Quadratus (schon 124) und Aristides derart von ihm überragt werden, daß sie nicht mehr als Namensnennung verdienen. Erheblich weiter führen als Systembildner und Schöpfer der Lehre von der christlichen Gnosis erst die Alexandriner des 2. und 3. Jahrhunderts.

Bezüglich des Athenagoras ist[38] zu bemerken, daß er die Christen gegen den Vorwurf des Atheismus durch Entwicklung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit verteidigt und für den Monotheismus einen Vernunftbeweis zu führen sucht, der sich in der christlichen Literatur bei ihm zuerst findet. Mehrere Götter, meint er nämlich, müßten einander ungleich und an verschiedenen Orten sein; denn gleichartig und zusammengehörig sei nur, was einem gemeinsamen Vorbilde nachgebildet sei, also Gewordenes und Endliches, nicht Ewiges und Göttliches; verschiedene Orte für verschiedene Götter aber gebe es nicht, denn der Gott, der die kugelförmige Welt gebildet habe, nehme den Raum jenseits der Welt ein als ein überweltliches Wesen. Ein anderer fremder Gott endlich würde darum weder innerhalb der Weltkugel noch da, wo der Weltbildner ist, sein können, und wäre er draußen in einer andern oder um eine andere Welt, so ginge er uns nichts an, wäre auch wegen der Begrenztheit seiner Daseins- und Wirkungssphäre kein wahrer Gott. Außerdem sind seine positiven Argumente für die *Auferstehung der Toten* immerhin auch ethisch beachtenswert: Die Toten müssen tatsächlich auferstehen, weil 1. die Menschen zur beständigen Anschauung der göttlichen Weisheit geschaffen sind, 2. es im Wesen des Menschen liegt, daß sein Leben zum Zwecke des vernunftmäßigen Verhaltens ewig dauere, 3. ein göttliches Gericht über die Menschen nötig sei, 4. der in diesem Leben nicht erreichte Endzweck der Schöpfung des Menschen doch im Jenseits

Digitized by Google

erreicht werden müsse: sei doch dieser Endzweck weder Schmerzlosigkeit noch sinnliche Lust noch das Seelenglück allein, sondern die Betrachtung des ewig Seienden und die Lust an seinen Beschlüssen. — An *Theophilos* von Antiochien ist insbesondere bemerkenswert, daß er die stoische Lehre vom Lógos endiáthetos und prophorikós auf Christus anwendet und die drei Schöpfungstage vor der Erschaffung der Lichter als „Bilder (typoi)" der Trias: Gottes, des Logos und der Weisheit auffaßt sowie die Tatsache, daß uns Gott geschaffen hat, als Argument dafür verwendet, daß er uns auch einstmals wieder schaffen werde bei der Auferstehung. — Der *Brief an Diognetos*, eine glänzende Schilderung der sittlichen Vorzüge der Christen wahrscheinlich schon des 3. Jh., sucht den Grund dieses christlichen Wandels in der Liebe Gottes, die sich durch die Sendung des in den Herzen der Gläubigen immerdar neugeboren werdenden Weltbildners oder Logos bekundet hat.

b) Die christliche Gnosis und die Alexandriner

α) Clemens von Alexandreia

Das Ideal des Titus Flavius Clemens von Alexandreia (etwa 150 bis 216)[39*], Pantänus' Nachfolger als Leiter der alexandrinischen Katechetenschule, ist der vollkommene Christ als Gnostikos (gnostikós). Wer die Erkenntnis (gnósis) des Himmels und der göttlichen Dinge erhalten hat; wer sich darum nicht nur des Bösen enthält, sondern das Gute tut nicht aus Furcht oder Hoffnung, nein, aus Liebe; wer so rein ist in Gedanken, Worten und Werken, ein heiliger Mensch, ohne Leidenschaft, gottähnlich, indem er dem Sohne Gottes ähnelt, Bild von Gottes Ebenbild; wer alles erduldet und erträgt nicht um den Menschen zu gefallen, sondern Gott, aus Liebe zum Herrn auch für den Nächsten und bis zum Martyrium; wer, so selbst gebildet, auch die andern so lehrt, — das ist der Gnostikos.

Diesem auf Erden kaum erreichbaren[40] Ideal kann man sich, sagt Clemens wesentlich wie Iustinos, annähern durch die Wirksamkeit des Logos. Aber Clemens faßt, deutlicher als jener zwischen göttlichem und menschlichem Logos scheidend, auch deutlicher den Heilsprozeß als *Erziehung* des menschlichen Logos zum Logos des Gnostikos. Christus wird ihm so zum *Pädagogen*.

Der Prozeß verläuft vorerst im Großen. In der Seele des nachadamitischen Menschen steht das durch Zeugung entstandene Unvernünftige (álogon) dem ihm anerschaffenen Vernünftigen (logikón), besonders dessen Kern, dem Geistessamen (spérma pneumatikón) gegenüber. An diesen Keim von Gottähnlichkeit knüpft die vorchristliche Tätigkeit des göttlichen Logos-Heilands an. Der Logos ist das Prinzip der heilbringenden Offenbarung Gottes. Er gibt den Heiden in der (griechischen) Philosophie ein Mittel zur Erkenntnis des Heiles und zur Annäherung an die wahre (christliche) Religion. Er gibt den Juden eben darum das Gesetz und die Propheten. Er erzieht[41] alle mit Liebe und Weisheit, mit Ermahnung, Vorwurf, Beschämung, Zurechtweisung, Tadel, Klage, Erweckung von Furcht, zeitlicher Strafe, aber auch Anvertrauung heiliger Schätze von göttlichen Lehren, durch Naturerscheinung und Wort, ein König und Gesetzgeber, ein liebevoller Führer, Berater und Lehrer. Er wird in der Fülle der Zeiten selbst

Digitized by Google

Mensch und hinterläßt durch sich sowie durch seine Apostel und seine Kirche, fortan die eine Heilsanstalt und Stätte des heiligen Geistes, uns die volle Wahrheit.

Nun vermag jeder, der Christi Evangelium hört, diese Gnadengabe zu seinem Heile zu gebrauchen. Damit beginnt des Logos christliches Erziehungswerk an der Einzelseele. Zuerst wird sie *glauben* (pistéuein) gelehrt, die noch unsichtbare Wahrheit freiwillig annehmen, ihr vernünftig zustimmen, da sie ja von Gott durch den Logos kommt. So kommt man los vom Unglauben, dem Quell aller Sünde. Schon so, als *Pistiker*, als „einfach" gläubiges Glied der Kirche, ist man grundsätzlich vollkommen[42]. Alle Gläubigen sind Pneumatiker[43]. Aber man ist doch, indem man sich rein äußerlich dem Glaubensgebot unterwirft, nur Knecht, höchstens gottesfürchtiger Diener. Freund Gottes, *Gnostikos*, wird man erst, wenn man die Geheimnisse Gottes in wahrer Gnosis erschaut, mit Verstand und Herz Gott aufnimmt zu dauernder Gemeinschaft.

Der Glaube (pístis) wird dadurch nicht überflüssig. Auch die *Gnosis* ist eine Art Glaube. Sie ist Vollendung des „einfachen" Glaubens[44], der „zusammenfassenden Erkenntnis des dringend Nötigen"[45]. Die Wahrheit der Pistis wird durch die Gnosis aus der heiligen Schrift begründet[46]. Schriftgemäße Spekulationen über das Wesen Gottes, den Ursprung der Welt, die letzten Dinge, das Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung, der Philosophie zum Christentum, des Glaubens zum Erkennen gehören dazu[47]. Aber nicht nur dies intellektuelle, die Gnosis zugleich zur „wahrhaften" d. h. christlichen Philosophie machende[48] Moment bezeichnet den Weg zum Gnostikos. Auch die Motive des Handelns werden vervollkommnet. Des Pistikers Gottesfurcht ist heilsam, aber sie ist noch nicht kindliche, aus Gottesliebe hervorgehende Gottesfurcht. Das ist erst die des Gnostikos, bei der nicht so sehr Gott als der Abfall von ihm gefürchtet wird. Die Hoffnung verliert den Charakter der Lohnerwartung. Sie bezieht sich nun rein auf Heiligmachung in diesem Leben, auf ewiges Leben im Jenseits, auf die himmlischen Güter. Sie wurzelt gleichfalls in reiner, heiliger Gottesliebe, die am herrlichsten beim Märtyrer hervortritt. Endlich: auch die Selbstliebe wird jetzt durchdrungen von Gottesliebe und trägt dazu bei, die Gnosis in vollkommener, die Nächsten- und Feindesliebe selbstverständlich einschließender Liebe zu vollenden. Der wirkliche und ewige Nutzen der Seele, den keine eigennützige Selbstliebe schaffen kann, folgt dann von selbst.

Nicht jeder Glaube macht selig, sondern nur der Glaube mit *guten Werken*, heißt es auch für Clemens. „Wir erlangen das Heil durch Erkenntnis und gute Werke: beides lehrt uns der Herr."[49] Liebesbetätigung wird also gefordert. Erst so wirkt sich die *Tugend* des Gnostikos aus, die durch Übung erlangte Fertigkeit (héxis), Fähigkeit und Geneigtheit zum Guten. Eigentlich nur éine solche Gesinnung, geht sie doch gemäß ihren verschiedenen Werkzielen in Zweige auseinander. Grundtugenden sind Einsicht, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmut.

Digitized by Google

Die Haupttugend ist die *Einsicht* (phrónesis), die alles betrachtet, untersucht, vergleicht, ordnet und vorschreibt, die das Zukünftige voraussieht und ahnt. Als Einsicht i. e. S. befaßt sie sich mit den ersten Ursachen. Als Erkenntnis, Weisheit, Wissenschaft bestärkt sie diese ersten Gründe wissenschaftlich. Als Glaube geht sie auf die zur Frömmigkeit gehörigen Sachen und nimmt ohne weitere Betrachtung die Urvernunft an. Als richtige Meinung findet sie im Sinnenfälligen das Richtigere heraus. Als Erfahrung beobachtet und urteilt sie ohne Rückgang auf die erste Ursache. Als Weisheit vor allem, als Wissenschaft von göttlichen und menschlichen Dingen, bereitet sie auch die Gnosis vor. Und zwar deren positive Seite, die sich in guten Werken äußert. — Dem gegenüber bedeutet die *Mäßigung* in ihrem höchsten Grade, der *Enthaltsamkeit*, das Loskommen vom Bösen einschließlich der bösen Begierden. Sie fördert so die negative Seite der Gnosis. Sie ist ein Fasten im weitesten Sinne, Enthaltung von aller Sünde in Gedanken, Worten und Werken. Sie schließt auch die höchste Keuschheit als „heiliges Denken"[50] ein, macht aber doch die Ehe nicht schlecht. Diese fällt vielmehr noch immer unter die Tugend der ehelichen d. h. mäßigen Keuschheit. Nur Wollust als Selbstzweck ist auch in der Ehe verpönt. — Gehört es doch zur *Gerechtigkeit*, nicht mehr haben zu wollen als man ein Recht hat, nicht sowohl aus Furcht denn aus Liebe. Ein Recht zur Lust aber hat man in der Ehe nur zum Zwecke der gesetzmäßigen Kindererzeugung. Weiter: Recht aus Liebe zeugt hier wie überall auch Pflicht. Wer so rechtmäßig lebt, der lebt auch pflichtmäßig. Er richtet sein Leben nach dem Grundsatze der liebevollen Gottähnlichkeit zum ewigen Leben ein. Er wird „gerecht" dem, was er der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe schuldet. So verankert sich schließlich doch wieder alle Tugend in der *Liebe*. Durch sie werden wir, wenn wir sie in jener dreierlei Weise betätigen, Gottes Freunde. — Denn auch der *Starkmut* findet ja seinen höchsten Ausdruck im Martyrium, in der „Vollendung, [die so heißt] nicht weil der Mensch das Lebensende erreicht hat wie die übrigen, sondern weil er ein vollkommenes Werk der Liebe zu Gott gezeigt hat"[51].

Aber der Starkmut hat noch eine andere Seite. Die Gottesliebe offenbart sich nämlich weiterhin positiv im Glauben an Gott und in der Hoffnung auf ihn. „Der Tempel Gottes ist auf die drei Fundamente [die ‚theologischen' Tugenden]: Glaube, Liebe und Hoffnung gegründet"[52], und dies hat die Tugend der Frömmigkeit zur Folge. Die Nächstenliebe zeigt sich insbesondere als Wohltätigkeit und Barmherzigkeit, Almosengeben im weitesten Sinne, auch Mitteilen durch Lehre und gutes Beispiel. Einsicht und Gnosis sowie Mäßigung und Enthaltsamkeit gehen zuletzt positiv mit Selbstliebe zusammen. Der Starkmut bewährt sich negativ in jeder der drei Liebesrücksichten als Widerstandskraft gegen die Sünde.

Viel wird dabei von ihm und der Enthaltsamkeit verlangt. In der *Bußfrage* geht Clemens noch über Hermas und die Kirche hinaus[53*]. *Ein*mal

Digitized by Google

nach der Taufe gibt es auch für den Christen, der „in *irgend* eine Sünde fällt", noch eine, „einzige" Buße. Dann muß er aber im Guten ausharren. Denn „wenn es einer vorzieht, hartnäckig zu sein und immerfort in seinen Lüsten zu sündigen, so möge der fürder weder Gott noch den Reichtum noch sein [früheres] Fallen anklagen, sondern seine eigene Seele, die sich freiwillig zugrunde gerichtet hat"[54]. Wie sie sich anderseits freiwillig retten kann. Sie braucht nämlich nur mit der von Gott gewährten Erkenntnisgnade zu ihrem Heile *mitzuwirken*. Dies geschieht durch Sündenenthaltung und gute Werke aus Liebe sowie *Gebet* um Heilsgewährung, Gebet als „Verkehr und Unterredung mit Gott"[55]. Gebet, das mit Danksagung und Bitte und schon in der Bitte gewährter immer neuer Gotteskraft schließlich das ganze Leben des Gnostikos durchdringt. All sein Denken und Handeln wird so ein einziges Gebet, eine einzige Gottesverehrung und Gottesgemeinschaft. Gott und Mensch wirken so zum Heil zusammen[56].

„Es heilen aber die Gebote des Logos die Seele des Menschen nicht minder als seine Vergebung der Sünden."[57] „Der verständigen Gottesverehrung sind auch die *Vorschriften* über die andere Lebensführung angemessen"[58]. Sie umfassen das ganze christliche Leben, welches das „naturgemäße und vernünftige Leben ist"[59]. Sie gehen bis ins Einzelnste und können dies, da der Gnostikos sich jedem Gottesgebot freiwillig fügt, in jeder Hinsicht naturgemäß d. h. dem Logos entsprechend zu leben gewillt ist. Eine Fülle von solchen Vorschriften über Ehe und Besitztum, über Speise und Trank, über Kleidung und Schmuck, über körperliche Übung und Reinhaltung, über das gesamte Auftreten auch in Gesellschaft, Schauspiel und Kirchgang ergeht so an den Gnostikos. Aber auch schon an den Pistiker, sofern er *Fortschreitender* (prokópton) i. e. S. sein soll. Denn sie alle zielen darauf, daß aus der Leidenschaftlichkeit *Leidenschaftslosigkeit* (apátheia) und aus der Pistis Gnosis, immer vollkommenere, in höchste Liebesbetätigung ausmündende Gnosis werde. „Wer zuerst seine Leidenschaften mäßigt und nach der Leidenschaftslosigkeit strebt und fortschreitet zum Wohltun der gnostischen Vollkommenheit, der ist engelgleich; ferner aber glänzend und wie die Sonne strahlend durch sein Wohltun strebt er durch die gerechte Gnosis auf dem Weg Gottes zur heiligen Ruhestätte, wie die Apostel."[60] Er ist so selbst als Gnostikos, solange er auf Erden wallt, noch Fortschreitender i. w. S. Wie könnte es auch anders sein! Da doch die Gnosis aus dem Glauben herauswächst; da sie selbst in ihren höchsten Stufen freundschaftlich an ihn gebunden bleibt; da kaum jemals etwas auf Erden vollkommen ist, wohl aber alles aus Gottes Gnade und im Menschen auch durch freien Willens eigene Kraft, der *Vollkommenheit* zustreben soll!

β) Origenes

Clemens, dessen in ersichtlichem Zusammenhange mit der heidnischen Antike stehende Lehre[61*] als die erste wissenschaftliche christliche Ethik gelten darf[62*], steht in der Freiheitslehre zwischen Iustinos und Origenes

Digitized by Google

(185—254)[63*], seinem großen Schüler und Nachfolger in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule. Iustinos läßt den freien Willen des Menschen durch Dämonen völlig binden und führt darauf die Sünde zurück. „Kinder der Notwendigkeit und Unwissenheit"[64] nennt er die Menschen vor der Erlösung. Die Weltpotenz des Teufels, die sich so äußert, macht der Logos zunichte, indem er sich den Menschen offenbart und sie zur „Lebensgemeinschaft mit sich" befähigt. Nur müssen sie nun das Ihrige dazu tun. Der Begriff der eigenen Schuld an dem Sündenfall tritt hier zurück. Der Teufel packt den Menschen bei seiner Sinnlichkeit und unterjocht ihn. Auch bei Clemens unterliegt der Mensch der Verführung noch wesentlich aus sinnlicher Schwäche. Aber „man sage nicht, daß, wer unrecht tut und sündigt, fehle durch die Macht der Dämonen, so nämlich würde er schuldlos werden"[65]. Gott „haucht denen, die es unternommen, ein gutes Leben zu führen, Kraft ein zum ferneren Heil"[66]; die Erlösung besteht darin, daß der Mensch von Gott zum Widerstande gegen die Sünde gestärkt wird. Benutzt er diese Hilfe nicht, so wird er schuldig, wie schon Adam dadurch, daß er seine Freiheit vor dem Sündenfall nicht zum Guten benutzte. Indes ist auch hier noch die Sünde einigermaßen durch sinnliche Schwäche entschuldigt. Ganz unentschuldbar wird sie erst wieder bei Origenes. Bei ihm liegt nämlich der Sündenfall längst vor aller Sinnlichkeit. Er ist ganz und gar freiwillig.

„Als Gott", so lehrt Origenes, „am Anfang aller Wesen die vernünftigen schuf, hatte er keinen Grund des Schaffens außer sich, seine Vollkommenheit [die in Allmacht, Weisheit und Heiligkeit besteht[67]]. Ist nun in ihm, dem Grund des Geschaffenen, keine Verschiedenheit, kein Wechsel, keine Unmacht, so schuf er auch alle, die er schuf, gleich und ähnlich; denn es ist sonst kein Grund zur Ungleichheit denkbar. Weil aber die vernünftigen Geschöpfe mit *Willensfreiheit* begabt sind, so hat die eigene Freiheit den einen zur Nachahmung Gottes, den andern zum Abfall bestimmt. Und hierin liegt der Grund der Ungleichheit unter den vernünftigen Geschöpfen; nicht in dem Willen und Ratschluß des Schöpfers, sondern einzig in der Freiheit des Willens. Gott hat aber, weil er für gut fand, seine Geschöpfe nach ihrem sittlichen Wert zu verwenden, die Verschiedenheit der Geister in ein geordnetes Weltganze gebracht, das er wie ein Wohnhaus, in welchem nicht bloß goldene und silberne, sondern auch hölzerne und irdene Gefäße sein müssen, ‚einige zur Ehre, andere zur Unehre', aus jenen verschiedenen Gefäßen d. h. den Geistern zusammensetzte. Dies, glaube ich nun, ist der Ursprung der Mannigfaltigkeit der Welt: die Verwendung des einzelnen nach seiner eigentümlichen Richtung und Neigung. Dabei erscheint weder der Schöpfer ungerecht, sofern er nach vorausgegangenen Ursachen jedem sein Verdienst zumißt, noch kann ein Zufall in der glücklichen oder unglücklichen Lage des einzelnen vorausgesetzt werden; und ebensowenig haben wir Grund, verschiedene Schöpfer, eine ursprüngliche Wesensverschiedenheit der Seelen anzunehmen."[68]

Digitized by Google

Dies geht gegen die Gnostik, bildet aber zugleich die Grundlage des origenistisch-ethischen Systems.

Der individuelle Geist tritt in Gegensatz zur absoluten Idee, die Gott ist. Daraus entwickelt sich vermöge der *Freiheit* mehr oder weniger eine feindliche oder entfremdende Richtung gegen Gott: der *Fall*. Indem dadurch die Geisterwelt (nus) von ihrem Gottesbewußtsein (lógos, pneumatikón) aufgibt, wird sie, erkaltend, Psyche[69*]. Diesem Abfall der Freiheit von dem Urgrund wird eine endliche, notwendige Schranke gesetzt: die Materie. Sofern durch sie die *Rückkehr* der in sich verkehrten Geister unter abermaliger Vermittlung des Logos[70*] möglich werden soll, ist von dem Logos die Materie geschaffen. An sich negativ, Schranke der Idee, des wahren Seins, gewinnt sie bessernde Bedeutung als Kerker der Psyche. Um aber in den Psychen selbst wieder das göttliche Bewußtsein, die Gottähnlichkeit (homoiótes tu theú) anzufachen, hat der Logos sich vorerst in einzelnen Geistern geoffenbart: Prophetie. Dann aber hat er sich mit einem von Ursprung an reinen Geist verbunden, der nicht durch Abfall, sondern durch freie Aufgabe seiner Selbständigkeit an den Logos, Psyche geworden. Durch diese tritt der Logos in die Erscheinungswelt, verkörpert sich, der wirkliche, historische Christus. Und nun wird von dem Logos als Retter (sotér) das Gottesbewußtsein an die abgefallenen Geister mitgeteilt, wodurch in diesen die Gottähnlichkeit sich erneuert. So kommt die absolute Idee, die als unmittelbare Selbstanschauung das erste, in ihrem ewigen Aus-sich-heraustreten als Logos das zweite Selbstbewußtsein ist, zu einem dritten Selbstbewußtsein in der Rückkehr der Wesen zur höheren Ordnung der Geister, in der *Heiligung*, als heiliger Geist (pnéuma hágion). Wie alles von Gott, dem Urgrund, ausgegangen ist, so muß zuletzt auch alles zu ihm zurückkehren: Die absolute Idee kehrt wieder in sich zurück, sie ist selbst das Pneuma, indem dieses die ganze Schöpfung durchdrungen haben wird: Einheit des Selbstbewußtseins Gottes mit der ganzen idealen Welt: *Wiederbringung* (apokatástasis, epanórthosis). Notwendig wie ihre Entstehung, ist dann auch die Vernichtung der Materie, als bloßer Schranke. Da aber die Schöpferkraft, die Allmacht, unendlich ist, und immer wieder neue Welten geschaffen werden, so ist auch für jedes wiederholte Heraustreten der Geister aus dem Gottesbewußtsein (der nóes aus dem pnéuma) die Schranke an sich gesetzt. Daher bleibt im System des Origenes die Lehre von der Auferstehung immer problematisch, da die Fortexistenz der Materie von künftigen Entwicklungsepochen der Geister abhängt. Doch muß er immerhin am Schlusse sich zu einer in unendlicher Ferne liegenden *absoluten Weltvergeistigung* d. h. Rückkehr in die Idee bekennen.

Auch der Mensch ist ein Geist aus der begrenzten Zahl ewiger geistiger Schöpfungen des Sohnes, genau so wie Engel und Teufel. Seine ethische Aufgabe ist damit vorgezeichnet. Frei und entwicklungsfähig geschaffen, ist seine Bestimmung als erkennender Geist das Gotterkennen und Gottwerden, in einem unendlichen Prozeß der Gottverähnlichung. Doch kann er das

Digitized by Google

nicht allein leisten[71]. Böse Mächte fechten ihn an, das Fleisch gelüstet wider den Geist, Zwiespalt ist in seiner Seele, Leidenschaften und Streit der Gedanken. Engel müssen ihm in diesem Kampfe helfen, andere bereits höher entwickelte Menschen und der Logos selbst. Gelegenheit zum Glauben muß ihm gegeben werden und zum Fortschritt zur vollen Erkenntnis. Die unausgesetzte Beschäftigung mit den Dingen der göttlichen Welt ist die höchste Aufgabe des Menschen, die der Gnostikos in vollkommener Weise löst. Und den Vielen, die in diesem Leben noch nicht zur Gnostik durchdrangen, muß es doch gelingen. Sie werden durch ein Läuterungsfeuer nach dem Tode dazu gebracht, wie am Ende selbst der Teufel wieder in Gott eingeht.

Doch bedarf es dabei immer und immer wieder der *Mitwirkung* des Menschen. Gegeben ist ihm nur die formale Freiheit oder Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse, das Vermögen, sich für das eine oder das andere zu entscheiden. Die reale Freiheit, die wirkliche Entschiedenheit für das Gute, wodurch er gottähnlich wird, muß er selbst erwerben, indem er die Gnadenhilfe des Logos benutzt. Als Inhaber der formalen Freiheit ist er nur erst Gottes Ebenbild (eikón); dieses hat er „in der ersten Schöpfung empfangen, während die vollendete Ähnlichkeit (homoiótes) für die Wiederbringung vorbehalten"[72], aber zugleich von der freien Wirksamkeit des Menschen mitabhängig ist.

Ja sie hängt sogar, sofern man Origenes letzte systematische Folgerichtigkeit zutrauen darf, hauptsächlich an der letzteren. Der Logos hat „allen vernünftigen Wesen Anteil an sich selbst gegeben mit der Einschränkung, daß jeder nur in dem Maße wirkliche Gemeinschaft mit ihm hat, als er mit inniger *Liebe* an ihm hängt"[73], als er — wir sehen hier das *mystische* Motiv der origenistischen Lehre klar zutage liegen — „die Gnosis in Form der bräutlichen Liebe zu Christus"[74] pflegt[75*]. Möge also jeder sich bemühen, „vermöge seiner Willensfreiheit" so viel solcher Liebe als möglich aufzubringen. Der Logos in Gestalt Christi, des Gottmenschen, ist ihm dabei Vorbild. Die „vollkommene Liebe [des Sohnes zum Vater] und die Reinheit ihres Verdienstes ist es, was der Seele [Christi] ihre unzertrennliche Vereinigung mit dem Göttlichen erwarb. Die Menschwerdung Christi beruht auf sittlichem Verdienste, wie der Prophet von ihm zeugt: ‚du hast Gerechtigkeit geliebt und gottloses Wesen gehaßt; darum hat dich Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöle vor deinen Genossen'. Denn es verdiente der, welcher von dem Eingeborenen (monogenés) nie getrennt ist, den Ehrennamen des Eingeborenen zu teilen und mit ihm verherrlicht zu werden. Durch das sittliche Verdienst also wird er mit dem Freudenöle gesalbt, d. h. die Seele Christi wird mit dem Logos verbunden, — der Gesalbte (Christós). Mit dem Freudenöle gesalbt werden heißt nichts anderes als vom heiligen Geiste erfüllt werden."[76] Das kann nun jeder, der es ernstlich will, nach Christi Vorbild. Daran hängt seiner Seele Seligkeit.

Das Mittel dazu ist nach Origenes *Unterwerfung* unter des Logos gütige Führung, gleichwie dieser dem Vater gehorsam gewesen ist bis in den

Digitized by Google

Kreuzestod[77]. Gehorsam, der aber zugleich „Unterwerfung der Feinde unter den Sohn, d. h. Rettung und Wiederbringung der Verlorenen durch ihn"[78] bedeutet und zuletzt sogar durch die „Unterwerfung des Sohnes die vollkommene Wiederbringung der gesamten Schöpfung". Übrigens auch dies natürlich *unter Wahrung der Freiwilligkeit.* „Durch gewisse Bildungsstufen und Zeiten hindurch, nicht durch ein zwingendes Gesetz wird die Unterwerfung vollendet werden. Nicht mit Gewalt, sondern durch vernünftige Belehrung und Ermahnung zum Guten, wohl auch durch Drohungen gegen die Verächter der Fürsorge für ihre eigene Heilung und Besserung soll die ganze Welt Gott untertan werden."[79] Und dies zu bewirken ist schließlich doch wieder „allein Gott, dem Schöpfer des Alls, möglich: da nur er die einen nach ihrem Eigenwillen leben und von der Höhe in die unterste Tiefe stürzen läßt, die andern dagegen wieder heimzusuchen anfängt, ihnen gleichsam die Hand bietet, sie in ihren früheren Zustand zurückbringt und sogar auf einen höheren Posten stellt".

Also *Gottvertrauen* und *gehorsame Gesinnung* als letzte Motive des die Seligkeit bedingenden Handelns, und ein ethischer *Optimismus*, der seinesgleichen sucht: Ist doch zuletzt jedem, auch dem tiefstgesunkenen Wesen, wenn nicht in dieser, so in einer künftigen Welt die Wiederbringung sicher! Freilich dem, der tief fällt oder rückfällt, erst nach vielen, ja unendlich vielen Äonen. Nachdem er immer und immer wieder der Verkörperung hat verfallen müssen, freier Geist in unselig unfreiem Gewande[80].

„Erinnern sollen wir uns, daß dieser Platz, an dem wir uns in einem Zustande der Erniedrigung befinden, ein Ort der Züchtigung für die Seele ist, um im Gebet zu sprechen: ‚Du hast uns erniedrigt am Orte der Züchtigung, und Todesschatten hat uns bedeckt'."[81] Damit ist für Origenes der Weg vorgezeichnet, auf dem der Gottesgehorsam vertrauensvoll erfüllt werden kann. Es wird der Weg sein, auf dem man sich diesem Orte der Züchtigung entwindet. Dies geschieht nicht nur, indem man „viele Tugenden" wie Enthaltsamkeit, Treue gegen das Staatsoberhaupt, Heldenmut, Klugheit, Gerechtigkeit, betätigt. Das können auch Ungläubige. Auf *opfermütige Frömmigkeit* kommt es an. Bereit sein „fortzuziehen von der ganzen Welt, gleichwie Abraham fortzog von seinem Lande, weil es ihm von Gott befohlen war"[82], das ist Sache derer allein, die „mit dem Herzen an Gott glauben zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde ihn bekennen zur Errettung"[83]. Zwar gilt dies zunächst nur vom Martyrium. Aber der Sinn ist doch: entraffe dich überhaupt der „Welt"! „Jeder, der sich irdische und geringe Dinge von Gott erbittet, achtet nicht auf seinen Befehl, um himmlische und große Dinge Gott zu bitten, da er nichts Irdisches und Kleines zu geben wisse."[84] „Wenn wir die geistigen Gaben besitzen, und wenn wir von Gott erleuchtet werden, daß wir die wahren Güter vollkommen erwerben sollen, werden wir nicht um ein geringes Schattending ängstlich besorgt sein... *Beten* also, beten sollen wir um die vorzüglichen, um die wahrhaft großen und himmlischen Güter; und die Sorge um jene Schattendinge

Digitized by Google

[Reichtum, Schönheit usw.] sollen wir Gott überlassen, der ja weiß, was wir um des hinfälligen Körpers willen nötig haben, bevor wir ihn darum bitten."[85] Und beten sollen wir ohne Unterlaß. „Das ganze Leben des Christen sei ein ununterbrochenes großes Gebet."[86]

Das heißt aber zunächst nicht Aufgeben des *tätigen Lebens*. „Ohne Unterlaß betet, wer mit seinen pflichtgemäßen Arbeiten das Gebet und mit seinem Gebete die gehörigen Beschäftigungen verbindet, da eben auch die *Tugendwerke* oder die Erfüllung der Gebote *als Gebet* gelten." Und dieser zu erfüllenden *Pflichten* gibt es viele[87]: gegen die Brüder, im religiösen und leiblichen Sinne, gegen die Mitbürger, die Menschen überhaupt, namentlich gegen die Fremden, die Alten; gegen uns selbst: Leib und Seele; gegen Gott in der Bewahrung der rechten Seelenstimmung; gegen Christus, der uns erkauft hat; gegen den heiligen Geist, den wir nicht betrüben sollen; gegen unsere besonderen Engel; wobei es sich stets auch noch um ganz persönliche Pflichten handelt, die der Witwe, dem Diakon, dem Presbyter, dem Manne, der Frau zufallen.

Doch ist daneben ein starker Zug des Origenes zur *Askese* nicht zu verkennen. „Da der *Heilige*," sagt er, „gewissermaßen ehrgeizig ist und die von Gott ihm zugekommenen Wohltaten erwidern möchte, forscht er nach, was er dem Herrn tun könne für all das, was er von ihm empfangen. Und er findet für die Wohltaten keine andere Vergütung, die Gott von einem wohlgesinnten Menschen gegeben werden könnte, als das Martyrium."[88] Aber auch schon im Leben: „Wenn ein Mensch sich ganz und gar Gott ergibt, wenn er sich aller Sorgen des gegenwärtigen Lebens entledigt, wenn er sich von anderen Menschen, die nach dem Fleisch leben, getrennt hält, und nicht mehr, was von der Erde ist, sondern nur die himmlischen Dinge sucht, so ist er wahrhaft würdig, heilig genannt zu werden."[89] Danach bestimmt sich seine Verwerfung des Gebetes um Irdisches, seine Deutung des „täglichen Brotes" auf die „Seelenspeise, das Wort Gottes und das Abendmahl". Darum urteilt er asketisch über die Ehe, hält Kriegsdienst und obrigkeitliche Ämter für den Christen unpassend, vertritt überhaupt die „höhere" Moral der „Evangelischen Räte" viel entschiedener noch als Clemens es getan hatte. Die literarische Vertretung des Mönchtums durch Methodios, Athanasios und andere[90*] leuchtet hier schon vor, wie denn in der Tat die ganze griechisch-kirchliche Ethik der Folgezeit wesentlich Eintreten für das *asketische Ideal*, und zwar vom Mönchtum her, bedeutet.

c) Das Mönchtum

Die Entwicklung dieser ursprünglich keineswegs kirchlichen Einrichtung hängt mit der Geschichte der kirchlichen Bußdisziplin zusammen[91*]. Was die Kirche in dieser bot, war zunächst nur ein Mittel, für Todsünden Vergebung zu erlangen[92*]. Nun war ja zwar die Kasuistik bald so fortgeschritten, daß man Todsünden i. w. S. und solche i. e. S. unterschied. Letztere waren die drei Kapitalsünden (Unzucht, Götzendienst, Mord). Erstere waren nicht so

Digitized by Google

leicht abzugrenzen. Höchstens die zehn Gebote (die ja auch die Kapitalsünden einschlossen) boten einen Maßstab. Die „Apostolischen Konstitutionen" nennen z. B. Verleumdung und Streitsucht als solche Sünden[93]. Auch die Todsünden i. w. S. ziehen Ausschluß aus der Gemeinde nach sich. Aber dieser gilt da nicht als Verdammung, sondern nur als Züchtigung. Dadurch treten diese „läßlichen", also eigentlich gar nicht mehr „Tod"-Sünden einerseits den „nicht läßlichen" oder eigentlichen Todsünden, anderseits den i. e. S. „läßlichen", also wirklich gar nicht mehr Todsünden entgegen. *Schwere*, teils läßliche, teils nicht läßliche Sünden (immer noch *Todsünden* genannt) scheiden sich von den *leichten* oder i. e. S. läßlichen *Sünden*. Die letzteren fallen nunmehr aus der Bußpraxis i. e. S., der „Kirchenbuße", heraus. Was aber geschieht mit ihnen?

Wir wissen schon[94*]: Sie unterliegen der Rüge durch Bischof und Priester sowie der Privatbuße. Die Kirche nimmt sich also ihrer ebenfalls an. Sie fordert, daß sich die Teilnehmer am Abendmahl zuvor durch Sündenbekenntnis reinigen[95*]. Sie schreibt die große Fastenzeit vor Ostern als Selbstprüfungs- und Entsühnungszeit vor. Aber all dies ändert doch nichts daran, daß man es bei ausgebildeter Bußdisziplin für die schweren Sünden mit den leichten allgemach etwas leicht nahm; daß sich die Meinung herausbildete, nur die schweren, insbesondere die schweren Tatsünden, seien wirklich ernst zu nehmende Sünden.

Die „gewöhnliche" Sünde wurde also in der offiziellen Kirche immerhin einigermaßen unterschätzt. Aber schon waren auch die Anregungen, die Clemens von Alexandreia und Origenes gegeben hatten, auf fruchtbaren Boden gefallen. Ein Kreis seitab stehender Männer, das *Mönchtum*, nahm sie auf und bildete sie folgerichtig fort.

Vier Grundsätze, so darf man zusammenfassen, hat Clemens in ethischer Hinsicht geltend gemacht: Der Gläubige ist nicht ein Fertiger, sondern ein Werdender, sein Weg geht vom Pistiker zum Gnostikos; die Sünde ist nicht bloß Schuld, sondern auch zu bekämpfende Macht; der Kampf bedarf unter Umständen der Hilfe anderer Gläubiger; der Beistand wird dem Schwachen naturgemäß von dem Fertigeren geleistet. Origenes ringt sich zu der Anschauung durch, daß nicht das Amt an sich zur Lossprechung und — was das Wichtigste ist — Heilung des Sünders befähige, sondern daß dazu eine persönliche besondere Beschaffenheit gehöre, die des Gnostikos. Ein solcher kann man aber auch abgesehen vom kirchlichen Amt werden. Und zwar vielleicht sogar um so mehr, wenn man sich zunächst seiner eigenen ethisch-religiösen Ausbildung ganz hingibt.[96] Hier wurzelt das christliche Mönchtum.

Daß das Mönchtum nicht auf die christliche Religion beschränkt ist, weiß man zur Genüge, und es mag darum hier nur ganz kurz auf seine *außerchristlichen* Formen hingedeutet sein: Auf dem Boden *Indiens* gibt es schon im vorbuddhistischen *Brahmanen*tum büßende Einsiedler, die in strengster Selbstkasteiung und angestrengtester Betrachtung die vollkommene Erlösung zu erlangen suchen, sowie eine Mönchsgenossenschaft, die Ajivakas, die sich sektenmäßig vom Brahmanismus loslöst, endlich die Jainas, die die Selbst-

Digitized by Google

quälerei bis zum asketischen Hungertode treiben. Der *Buddhismus* verwirft dies und sucht die strenge Selbstkasteiung durch hohe geistige Selbstzucht, völlige Beherrschung der Sinne zu ersetzen. Ursprünglich ist er überhaupt nichts als ein Mönchsorden, dessen Anhänger ein Ordensgewand tragen und als Bettelmönche (bhikschu) predigend umherziehen, sowie in den Mönchs- und Nonnenklöstern Beichte und Zuchtübung treiben, mit dem Hauptziele, den Lebenstrieb zu ersticken und alles Handeln, Wollen und Begehren auszuschalten. Von den *jüdisch-synkretistischen* Essenern und Therapeuten war schon[97e] die Rede; endlich hat, aber neben dem indischen auch schon unter christlichem Einfluß, der *Islam* eine asketische, sich dem Mönchtum mit Bezug auf die Lebensformen nähernde Mystik hervorgebracht.

Der heilige Antonios (etwa 251—356) lebt zuerst das Leben eines christlichen Mönches dar. Um nach Hingabe seiner weltlichen Güter die Vollkommenheit zu gewinnen, geht er bei den älteren Asketen in die Schule. Er lernt ihnen ihre Tugenden ab. Den Dämon der Unzucht schlägt er zurück. Er kämpft, in einem Grabe lebend, gegen das ganze Heer der Dämonen. Nach dem Sieg geht er in die Wüste. Nach weiterem zwanzigjährigem Ringen mit dem Satan ist er innerlich fertig. Nun beginnt er Kranke zu heilen, Dämonen auszutreiben, tröstet Betrübte und Angefochtene und bewegt durch seine Ermahnungen viele, seinem Beispiele zu folgen. Als er die sittliche Gefahr dieser Tätigkeit spürt, weist ihm Gottes Stimme den Weg zu einem Ort, wo er ganz in der Stille sein kann, ohne daß doch sein Leben unfruchtbar würde. Die in geistlicher und leiblicher Not sind, suchen ihn, dessen Ruf ungewollt immer weiter dringt, auch jetzt noch auf, und er hilft ihnen, bis an sein seliges Ende.

Vollkommener Jünger Christi sein — das ist der Sinn dieses Lebens — heißt nicht bloß seine Habe hingeben, sondern innerlich frei und rein werden, sich losmachen von den schmutzigen und unruhigen Gedanken, wie von der Macht der Begierden, der dahinterstehenden unsichtbaren Macht des Bösen, in stetem Kampf, der aber doch zu grundsätzlichem Siege führt. Das sittliche Ideal im „Leben des Antonios", wie es Athanasios dargestellt hat, ist mehr als eine Häufung einzelner asketischer Anschauungen. Es ist ein geschlossenes Ganze, in dem ein Zug den anderen fordert. Nicht eine Reihe von einzelnen Tugenden und Kraftleistungen wird hier verlangt, sondern „die" Tugend, die Reinigung des Herzens, die Heiligung der ganzen Persönlichkeit. Die Askese des Mönchs hat nicht Selbstwert, sondern ist nur Mittel zum Zweck. Sie dient dazu, den Menschen frei zu machen. Vollends die Güterhingabe, die äußere Loslösung soll nur die Bedingungen für die Erreichung der Vollkommenheit herstellen. Kleinigkeiten sind es, die der Mönch hingibt, in Vergleich zu dem, was er erhofft. Und außerdem: die ganze Leistung der *Askese* gilt nicht als Verdienst, sondern als *Pflicht* dessen, der das Himmelreich ernsthaft sucht. Der Mönch soll wissen, daß er Knecht seines Herrn ist. Er soll nicht berechnen, was er schon gearbeitet hat, sondern jeden Tag sich zu neuem Anfangen verpflichtet fühlen. Wobei er aber keineswegs auf sich allein angewiesen ist: mit den sittlichen Fortschritten geht ein stetes Kraftgewinnen aus Gott Hand in Hand. Es krönt sich schließlich in Offenbarungen und Wundern,

Digitized by Google

Geistesgaben, wie sie sonst nur den Aposteln und Propheten eigneten, aber auch dem vollkommenen Mönche zur Erfüllung seiner Lebensaufgabe nötig sind. Der Enthusiasmus war seit der Zurückweisung des Montanismus und der Entrechtung der Märtyrer in Cyprianus' Tagen zurückgetreten. Jetzt bricht er, in den Kreisen der Asketen niemals ganz erloschen, mächtig wieder hervor.

Revolutionär gleich dem alten Enthusiasmus konnte diese Geisteskraft allerdings zunächst nicht wirken. Der Mönch sucht in erster Linie sein eigenes Seelenheil. Wie es andere treiben wollen, überläßt er vorerst ihnen selbst. Dennoch muß und darf die echte Geistesgabe, die er hat, wirken. Gott setzt eben den, der in der Stille sein Leben führen will, zur Leuchte für andere. Er führt ihm die Hilfsbedürftigen zu. Insbesondere zur *Seelsorge*, damit er ihnen, den Angefochtenen, seine Erfahrung in geistlichen Kämpfen zunutze mache.

Diese Erfahrung ist aber, im Gegensatz zu der kirchlichen Lehre von den schweren und leichten Sünden, wesentlich folgende. In jedem Menschen schlummern die Leidenschaften (pathé), sie sind nicht erloschen damit daß einer Christ wird. Sie müssen unmittelbar bekämpft werden. Der Christ — auch der bußfertige bereits „innerlich getaufte"[98] Katechumen — hat zwar[99*] Heiligkeit, aber nicht völlige Reinheit von der Sünde. Er muß erst rein werden. Das kann er nur durch ernste Mühen. Insofern hat die Kirche mit ihrer asketischen Auffassung schon recht[1*]. Aber ihre Bußpraxis entspricht dem nicht. Nur gelegentlich (z. B. durch Hermas[2*]) zählt sie die Gedankensünde zu den schweren Sünden. Wesentlich trifft doch die ganze Unterscheidung von schweren und leichten Sünden bloß die Tatsünde. Besonders hervortretende Tatsünden sind schwere oder Todsünden. Danach richtet sich die kirchliche Bußpraxis. Das Mönchtum sagt, es sei oberflächlich, die Schwere der Sünde wesentlich nach ihrem Hervortreten in der äußeren Tat zu bemessen. Die einzelne, gleichviel ob Tat-, Wort- oder Gedankensünde, ist gar nicht die eigentliche Sünde. Diese ist vielmehr die mächtige sündige Neigung, die jedermann innewohnt. Deren Bekämpfung ist die Aufgabe des Lebens. Grundneigung, spaltet sie sich zunächst in die *acht Hauptsünden*[3] Eßgier (Völlerei), Unkeuschheit (Wollust), (Geld-)Geiz, Schwermut, (Jäh-)Zorn, Trägheit (zum Guten), Eitelkeit, Hoffart (Stolz). Aus diesen gehen als „Töchter" und „Begleiterinnen" alle übrigen Sünden hervor[4*]. Auch die acht samt ihrem Anhang bilden wohl eine Reihe von dem Sinnlichkeits- nach dem Geistigkeitspol hin, wobei der Kampf immer schwerer wird. „Die über die sinnlichen Affekte herrschenden Dämonen weichen bald, aber die über die Leidenschaften physisch-geistiger Art regierenden harren aus bis zum Tode"[5]. Dennoch ist es möglich, sogar Zorn und Trägheit, die schwersten Feinde, zu überwältigen und so zur Apathie durchzudringen. Der Unterschied der Schwere bei Sünden liegt also nur in der Schwierigkeit ihrer Bekämpfung. *Schwer* sind an sich *alle* Sünden. Mit keiner hat man es leicht zu nehmen.

Digitized by Google

Wer die Sünde so ansieht, tritt ihr auch anders entgegen als die Kirche mit ihrer Bußdisziplin. Dort riß man nur bei schweren Tatsünden dem Menschen die Augen über seinen inneren Zustand auf. Nur zu gewissen Zeiten hatte er sich um die leichten Sünden zu kümmern. Der Mönch verpflichtet sich zu ständiger, angespannter Selbstbeobachtung. Selbsterkenntnis und Selbstüberwindung sind seine Hauptaufgabe, die er stetig übt.

Darauf ruht — auf Methodios und Athanasios wird, wie überhaupt auf das Mönchtum, noch bei Gelegenheit der Mystik dieser und der Folgezeit[6*] zurückzukommen sein — der Fortschritt durch den ersten der drei „Kappadokier", Basileios den Großen (etwa 329—379). Er sieht, ungeachtet der Schwereunterschiede, jede Sünde als Ungehorsam gegen Gott und insofern Todsünde an. Er schafft aber auch für die Bekämpfung der verborgenen Sünden das wichtigste Mittel in der Einrichtung der *Beichte* und eröffnet so der Seelsorge ein weites Feld. Das Mönchtum hatte als Anachoreten- oder Eremiten-, Einsiedlertum begonnen. Alsbald aber hatten sich in Eremitenkolonien die Genossen in freier gesellschaftlicher Lebensart um einen Mönchsheiligen zusammengeschlossen. Pachomios hatte bereits um 320 in Ägypten das Zönobiten-, Klosterleben begründet, indem er die benachbarten Eremitenzellen mit einer Mauer umgab und das Zusammenleben durch eine Mönchsregel disziplinierte. Basileios zumal war überzeugt, daß der einzelne nur als Glied eines Ganzen vollkommen werden könne, weil hier jedem die geistliche Erfahrung aller andern zur Verfügung stehe. Sie aber dem einzelnen zunutze zu machen, gab es keinen anderen Weg, als daß jeder angehalten wurde, die Geheimnisse seines Herzens zu enthüllen.

Zweierlei Beichte schreibt daher Basileios, dessen Regel bis heute die einzige des griechischen Mönchtums ist, seinen Mönchen vor. Einmal ein regelmäßiges Bekenntnis der guten wie schlimmen Herzensgedanken vor älteren und erfahrenen Brüdern. Die guten Regungen sollen dadurch erkannt und befestigt, die bösen im Entstehen unterdrückt werden. Tagessünden sind am Abend vor den Brüdern zu gemeinsamer Fürbitte zu offenbaren. Die andere Beichte ist das Bekenntnis der gröberen Sünden. Es geschieht im engsten Kreise beim Vorsteher oder dessen Bevollmächtigten, erfahrenen Brüdern, die keineswegs Priester zu sein brauchen. Eine ausdrückliche Lossprechung findet dabei nicht statt. Die Vergebung ist schon darin verbürgt, daß der Beichtvater gemäß seiner Geistesgabe Maß und Art der Buße festsetzt. Auch daß Vorsteher und Brüder für den Sünder nur fürbitten, macht dessen Hoffnung auf Verzeihung nicht zu schanden. Gott hat die Sünde grundsätzlich vergeben, so darf das Gebet der Erhörung sicher sein. Freilich nur, wenn der Sünder aufrichtig bereut und nach dem ihm erteilten Rat erfolgreich gegen seine Sünde kämpft. Das neu gewonnene Kraftgefühl, mit dem einer die Sünde von sich stoßen kann, ist ihm zugleich persönliche Versicherung, daß er bei Gott wieder in (voller) Gnade steht.

Damit war der Origenismus im Mönchtum zum vollen Durchbruch gelangt. Es ist nicht anzunehmen, daß ihn die Kirche sich hätte sofort aneignen

Digitized by Google

wollen. Er lief ihr zuwider. Sünder und Sünde, Bekenntnis und Inhaber der Schlüsselgewalt, alles ist hier anders als in der kirchlichen Disziplin. Die klösterliche Bußzucht ist eine Gemeindedisziplin, die als solche der in der Kirche üblichen an die Seite tritt. Was für kleine geschlossene Kreise geeignet war, konnte es ohne weiteres für die Weltchristenheit gelten?

Weder Basileios noch die beiden anderen „Kappadokier", Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, von denen allen auch anläßlich der Mystik noch[7*] zu reden sein wird, haben daran gedacht, das für Mönche Angeordnete alsbald auch den Weltleuten zur Pflicht zu machen. Sie waren alle drei Bischöfe, der letzte wahrscheinlich gar nicht Mönch, nur mönchfreundlich. Aber der Christenheit das durch die kirchliche Bußdisziplin und sonst nicht hinreichend geschärfte Gewissen zu schärfen, mönchische Selbsterkenntnis und Selbstzucht auch Laien einzupflanzen, daran haben sie allerdings gedacht. Die echte — regelmäßige und pflichtmäßige — Beichte hielten sie dazu nicht für unbedingt nötig. Chrysostomos sieht sogar deren Gefahr in Ertötung des Schamgefühls und mahnt nur zum stillen Sündenbekenntnis vor Gott, soweit es sich nicht um schwere Tatsünde handelt. Nur Asterios von Amasea empfiehlt (um 400) ein Bekenntnis leichterer Sünden auch gewöhnlichen Christen, aber ohne Verpflichtung dazu, also keine eigentliche Beichte.

Dennoch fand die Beichte in einem langen, bis weit über das Altertum reichenden Entwickelungsprozeß Eingang in die (Welt-)Kirche. Das Mönchtum entzog sich nicht, wenn es von seelsorgebedürftigen Laien gesucht wurde. Das geschah aber von Anfang an. Dem Priester mochte es genug sein, wenn er im Gottesdienst die Gläubigen mit himmlischen Kräften füllte. Er konnte erwarten, daß diese übernatürlichen Potenzen von selbst wirkten. Er war außerdem — das Konzil von Nikäa hatte den Priesterzölibat abgelehnt — nicht so losgelöst von der Welt, daß ihm sein Christentum alleinige persönliche Sache gewesen wäre. Wo einer an dem augenblicklichen Trost durch den Gottesdienst nicht genug hatte, da war ihm der Mönch der näherliegende Seelsorger. Er war ganz dem Himmel geweiht. Ihm konnte man das beste Urteil darüber zutrauen, was zu der Seele Seligkeit nötig sei. So war er der gegebene Beichtvater, überhaupt Seelsorger.

Daß sich das Mönchtum hinfort in *allen* Bußsachen für maßgebend hielt, kann nicht verwundern. Es nahm zunächst die gesamte, auch „Todsünden"-Disziplin in seinem eigenen Kreise in Anspruch. Ob der Mönch außerdem Priester war oder nicht, kam nicht in Frage. Ebensowenig die „kanonischen", in den kirchlichen „Bußkanones" festgelegten Strafansätze[8*]. Binden und Lösen hieß in der griechischen Kirche das richtige Heilmittel für die Sünde angeben und durch die Fürbitte bei Gott Verzeihung der Schuld bewirken. Erteilte der Mönch seinesgleichen oder dem Laien geistlichen Rat, spendete er ihm Segen, so ging das in die Ausübung der Binde- und Lösegewalt unmerklich über. Was er sagte, war maßgebend, das Zu-

Digitized by Google

trauen zu der Macht seines Gebetes unbegrenzt. Schon seine Fürbitte galt als Lösen der Sünde.

So war es natürlich, daß die Gewohnheit oder Sitte, dem Mönche zu beichten, sich unter den Weltleuten immer mehr verbreitete. Die religiöse Stimmung in der griechischen Kirche gerät allmählich unter den Einfluß des Mönchtums. Auch der Laie lernt ständige Buße und peinliche Selbstbeobachtung als Christenpflicht ansehen. Führer dazu war zunächst der Meister darin, der Mönch. Die Kirche i. e. S., das Priestertum, mußte sich damit auseinandersetzen.

Sie tat es, indem sie, wohl schon von der Zeit des Areiopagiten (um 500) an, die Mönchsweihe durch ihre Priester vollziehen ließ. Diese „zweite Taufe" hatte nicht bloß den Sinn, daß dadurch der Mönch als neubegnadet hingestellt und so das moralistische Element in seinem asketischen Streben zurückgedrängt wurde. Er sollte durch sie auch dem Stande der „Erleuchtenden"[9*], überhaupt der Priester i. w. S., entrückt werden. Dies und damit seine Ausschaltung aus der aktiven Seelsorge gelang aber der Kirche nicht. Das Mönchtum fügte sich natürlich gern als „Stand von Geweihten" in die Hierarchie i. w. S. ein. Das konnte sein Ansehen nur erhöhen. Aber die Stellung eines nicht bloß „Erleuchteten", sondern auch „Erleuchtenden" ließ sich der Mönch darum nicht nehmen. Mit dem Ende des „Bilderstreites" (843) war es sogar so weit, daß man sagen konnte, die Schlüsselgewalt sei ganz an die Mönche übergegangen. Erst als Kaiser Michael Palaiologos (1274) das *Bußsakrament* mit den anderen sechs Sakramenten der abendländischen Kirche herübernahm, fiel der Kirche wenigstens dieses zu. Das Sakrament konnte nur vom Priester verwaltet werden. So waren es fortan bloß noch *Mönchspriester* außer den Weltpriestern, die es verwalten durften. Aber selbst da blieb es noch lange beim *Mönchs*priester als einzigem Spender dieses Sakramentes. Und die übrige Seelsorge des einfachen Mönchs fiel überhaupt niemals weg. Das Gefühl, daß mystisch-sakramentale Akte zum Trost des Gewissens nicht genügen, und daß, wer in die innersten Angelegenheiten des andern eingreifen soll, vor vor allem persönlich, nicht rein amtlich, dazu befähigt sein muß, — dies Gefühl hat sich in der griechischen Kirche bis heute erhalten. Mönchische Askese hat immer wieder hineingewirkt auch in die griechische Laien- und Priesterwelt.

d) Die Mystik

Wer von Clemens Alexandrinus und Origenes herkam, der konnte nicht umhin, auch der *Mystik*[10*] seinen Tribut zu zollen. Des Clemens Gnosis „vollendet sich in der mystischen Stimmung"[11]. Der Pistiker hält sich nur an den buchstäblichen Sinn der Offenbarung, der Gnostikos erkennt den allegorischen, typischen, mystischen Sinn der heiligen Schrift. Er hat eigene Organe und Fähigkeiten, diese höhere Offenbarung mystisch zu erfahren. Er hat das „unzugängliche Licht" erlangt. Er ist der potentielle

Digitized by Google

Mystiker, in dem alle Vorbedingungen für Gottes Gnadengabe des mystischen Schauens vorhanden sind. Die mystische Brücke zwischen Gott und Seele ist für Clemens das Wissen, das zugleich Schauen ist und das eins macht nicht bloß mit dem Sohne, sondern mit dem Vater selbst. Das Gottdenken wird durch Askese zum beständigen Schauen, in dem nur noch die persönliche Geschiedenheit von Gott und Seele gewahrt bleibt[12*]. So wird der Gnostikos vergöttlicht, indem er zunächst nach Befreiung von Leidenschaft ringt, in Liebe und Gebet, sodann aber durch Gnade ganz Geist wird und zur „Vereinfachung" gelangt, da er sich ganz nur noch dem wonnevollen Schauen Gottes überläßt. — Origenes ist dem lebhaften, überschwenglichen, stimmungsreichen Wesen des Clemens gegenüber nüchterner. Aber auch er hat durch seine Erläuterung des hohen Liedes eigentlich erst die mystische Auffassung des bräutlichen Verhältnisses zwischen dem Logos und der Seele populär gemacht. Wendet sich die Seele vom Irdischen ab, so nimmt der Logos in göttlichem Erbarmen in ihr Wohnung und vereinigt sich mit ihr. Und diese Vereinigung ist, von der Seele aus gesehen, Gnosis, die freilich, auf Erden noch unvollkommen, sich erst im Jenseits vollendet. —

So ist es denn auch wohl begreiflich, daß die folgenden Zeiten der griechischen Kirche mehr oder minder mystisch und zwar insbesondere origenistisch berührt sind[13]. Methodios von Olympos (bis 311) huldigt in seinem „Symposion", einer geistreichen, wenngleich nicht eben tiefen oder religiösstarken Nachahmung des platonischen „Gastmahls", dem Ideal der Jungfräulichkeit und zielt mit seinem Gedanken von der geistigen Geburt Christi, die sich am reinsten im jungfräulichen Menschen vollziehe, auf Askese und mönchische Bevorrechtung im Aneignen der göttlichen Kräfte. Athanasios (295—373), der in den großen christologischen Kämpfen des 4. Jh. zumal gegenüber Areios die kirchliche Tradition als der „Vater der wissenschaftlichen Theologie" theoretisch zu begründen sucht, stellt die Idee der Erlösung auf die Lehre von der Menschwerdung des mit Gott wesensgleichen Logos (Gott-Sohnes) und lehrt: Daß Gott im Logos sich vermenschlicht, das bedeutet auch, daß der Mensch durch den Logos Gott werde. Denn „von Natur ist der Mensch auf den Logos angelegt (logikós) und der Kraft des ewigen Wortes teilhaftig; so hat er, um den wahren Gott zu erkennen, nichts nötig als sich selbst, und in sich selbst, im angeborenen nus, findet er den Weg zu ihm; die Tatsache Seele verbürgt auch die Tatsache Gott"[14]. Indem er den Logos der arianischen Verweltlichung entreißt und als wesensgleich (homoúsios, nicht bloß wesensähnlich, homoiúsios) mit dem zeugenden Vater der göttlichen Sphäre zurechnet, macht Athanasios die Logosmystik erst recht zu einer religiösen Angelegenheit, und die Kirche erhebt auf dem Konzil von Nikäa (325) seine Formulierungen zu dogmatischer Gültigkeit. An diese Logoslehre hat sich fortan jeder Mystiker zu halten, wenn er nicht als Häretiker gelten will; der Logos ist Person, ist wahrer Gott und wahrer Mensch, er ist das Prinzip der

Digitized by Google

kosmischen Ordnung, er ist lebendige, tätige Kraft und der auf ihn angelegten Seele zugleich Gegenstand, Mittel und Ursache der Erkenntnis Gottes und des Heiles in ihm; — an diesem Kanon gemessen konnten die Mystiker fortan leicht in wahre und falsche zerfallen. Basileios, der sicher nicht zu den falschen gehört, betont dem skeptischen Nominalisten Eunomios gegenüber vor allem die Unzulänglichkeit und bloße Mittelbarkeit unserer Gotteserkenntnis, spitzt aber den Ausdruck für Gottes Unbegreiflichkeit zugleich zu dem mystischen Axiom zu, die Kenntnis des göttlichen Wesens bestehe eben in der Einsicht von seiner Unbegreiflichkeit. Gregor von Nazianz (329—390) ferner und Gregor von Nyssa (335 bis nach 394)[15*], die beiden anderen „Kappadokier", lassen wiederum den menschlichen nus Charakter und Funktion eines Mediums gewinnen, in dem sich Gott und Mensch berühren. „Wie das leibliche Sehen", sagt der Nyssäer, „nur dadurch ermöglicht ist, daß das Auge einen natürlichen Lichtglanz in sich hat und so das gleichartige Licht von außen her aufnimmt, ein Finger oder ein anderes Leibesglied eben deswegen nicht als Organ des Sehens dienen kann, weil ihm der natürliche Lichtglanz fehlt, so muß der Mensch auch, um Gott erkennen zu können, in seiner Natur etwas Gottverwandtes tragen; und darum hat ihn Gott nach seinem Bilde erschaffen, so daß er durch das Ähnliche das Ähnliche sieht."[16] Die Gottebenbildlichkeit des Menschen aber, der in sich das Anorganische, das Vegetative, Animalische und die Vernunft des Engels enthält, besteht nun näher darin: Aus seiner ungezeugten Psyche geht, so wie aus dem ungezeugten Gott-Vater der Logos und aus beiden der heilige Geist, das intellektuelle Wort (lógos noerós) in einer Art geistiger Zeugung hervor, indes aus beiden und über beiden der nus hervorstrahlt und alles durchwaltet, — so daß es vermöge seiner, wenngleich nicht ein volles Begreifen, so doch ein unmittelbares Schauen Gottes schon für den Menschen im Diesseits gibt. Ein Schauen freilich ganz eigentümlicher Art: Einmal nämlich ist es der *Seelenspiegel*, in dem das Urbild, d. h. die Gottheit dabei geschaut wird, „in seiner eigenen Schönheit erblickt derjenige, welcher sein Herz von jedem Geschöpf und jeder leidenschaftlichen Neigung gereinigt hat, das Bild der göttlichen Natur"[17], und sodann: „Wer alle Erscheinungen hinter sich läßt, nicht nur was der Sinn, sondern auch, was die Vernunft zu erblicken scheint, strebt immer mehr der Innerlichkeit zu, bis er durch das Forschen der Vernunft in das Unsichtbare und Unbegreifliche eintaucht und dort Gott sieht. Denn darin liegt das wahre Wesen des Gesuchten, *darin besteht das Sehen, daß man nicht sieht*, weil das Gesuchte über jedes Wissen hinausliegt, allenthalben von der Unbegreiflichkeit, wie von einem gewissen Dunkel, umfangen. Deshalb sagt auch der erhabene Johannes, der in dieses leuchtende Dunkel (lamprós gnóphos) gekommen ist: ‚niemand hat Gott je gesehen'[18], und er erklärt durch diese Verneinung bestimmt, daß die Gnosis der göttlichen Wesenheit nicht nur den Menschen, sondern auch der gesamten intelligiblen Natur unerreichbar ist. Mose [von dessen Gott-

Digitized by Google

schauung die ganze Stelle handelt] bekennt also, auf der höheren Stufe des Erkennens Gott in seinem Dunkel geschaut, d. h. eingesehen zu haben, daß die Gottheit von Natur über alles Erkennen und Begreifen hinausliegt. ‚Mose trat nämlich', so heißt es[19], ‚in das Dunkel ein, wo Gott war'. Wer ist Gott? ‚Der, welcher Finsternis zu seiner Hülle machte', wie David[20] sagt, der in ebendemselben (Dunkel) in die unaussprechlichen Geheimnisse eingeweiht ist."[21] Die mystische Grundlehre von der docta ignorantia, der „wissenden Unwissenheit", ist hier, wie übrigens auch schon bei Philon und Proklos[22], deutlich ausgesprochen, zugleich aber doch auch[23], daß die Ekstase, in welche die Seele nach Gregor durch die Kraft des heiligen Geistes gerät, hinausführt über das bildliche Schauen zur unmittelbaren, intuitiven „helldunklen" Gottesschauung. Plotinos hat hier auf den Nyssäer ebenso gewirkt wie seine mystischen Lehren anderseits offenbar eng mit dem Alten Testament, der Genesis, den Psalmen, dem Hohen Lied, den Weisheitsbüchern, dem paulinischen und johanneischen Schriftenkreis ebensowohl zusammenhängen wie mit Philon. — Endlich zeichnen sich im 4. bis 6. Jh., zum Teil von den nämlichen, zum Teil von anderen Ausgangspunkten her deutlich die *„beiden Hauptrichtungen der älteren* [christlich-] *griechischen Mystik"*[24] ab, deren wichtigste Erscheinungen, die unter den Namen Makarios und Dionysios Areiopagites gehenden Schriften, nunmehr noch einer etwas genaueren Betrachtung bedürfen.

α) Makarios

Ob der ägyptische Mönch Makarios der Große (etwa 300—390)[25*] der Verfasser der ihm zugeschriebenen Homilien und Briefe sei, ist neuerdings zweifelhaft geworden. Aber die Frage hat für uns nicht so große Bedeutung. Sicher steht jedenfalls, daß der Autor, für den wir trotzdem den Namen Makarios beibehalten wollen, die Bezeichnung als erster Hauptvertreter der, wenn schon auch spekulativen, so doch *mehr „praktisch-asketischen"*[26] *und zugleich mönchischen Richtung* der nachorigenistisch-griechischen Mystik und ferner als ein „erster Pfadfinder christlich-mystischen Lebens"[27] dieser Epoche verdient, den man nicht nur auf die für Gregor von Nyssa genannten Quellen, sondern auch auf die stoische Naturphilosophie zurückleiten kann. Denn an diese lehnt er sich vor allem in seiner Psychologie deutlich an; und in der so begründeten „totalen Vermischung (krásis di hólon)" von Pneuma, d. h. (heiligem) Geist und Seele gipfelt sogar seine mystische Anschauung und daraus abgeleitete ethisch-mystische Theorie.

Die treibende Kraft ist laut dieser Theorie das Verlangen des Menschen nach dem „wahren Leben in Gott", nach Vergeistigung und Vergöttlichung der Seele. Sie vollzieht sich durch immer reinere Ausgestaltung der Seele als „Bild Gottes". Im „himmlischen Bilde" hat Gott ihr göttliche Lebenskraft und einen unaussprechlich erhabenen Beruf gegeben. Aber ihrem mystischen Aufstieg tritt als furchtbarer Feind das Böse entgegen, dem

Digitized by Google

sich der erste Mensch freiwillig unterwarf. Die Seele gerät dadurch in einen klaffenden Dualismus. Gott und Satan, Licht und Finsternis, Himmel und Welt wollen sie an sich ziehen. Infolge des ersten Sündenfalles dringt der „Stachel des Todes" als ätherische Kraft Satans in die Seelenmaterie ein und nimmt vom ganzen Menschen Besitz. Das „wahre Leben" muß dem „Leben des Todes", das Gottesbild dem Kainsbilde weichen. Die Seele wird Sklavin des wüsten Tyrannen der Finsternis, der sie, die Gottesbraut, schändet. Trotz ihrer Untreue aber vergißt Gott die Seele nicht, sondern sehnt sich in ihr zu ruhen. Er sendet ihren Retter, ihren wahren Bräutigam und Herrn, Christus. Dieser findet durch seinen Kreuzestod den Satan ab und entreißt die ihm gehörigen Seelen der Finsternis des Todes.

Nun erzeugt Christus im „neuen Leben der Wiedergeburt" durch seinen heiligen Geist wiederum sein göttliches Ebenbild in der Seele. In langsamer, organischer Entwicklung reift unter dem Ansturm des Bösen der Same des göttlichen Lebens in ihr, geheimnisvoll wie das Samenkorn unter den Stürmen des Winters im Schoß der Erde. Unter Gottes Beistand beginnt jetzt der ethische Aufstieg mit höchster Anspannung aller sittlichen Kräfte, in glaubensstarker Weltentsagung und ungeteilter Gottesliebe. Hat aber die Seele in sittlichem Opfer ihre Treue gegen Gott bewährt, dann übernimmt er selbst in Form mystischer Begnadung ihre Vollendung und Heiligung. Nun wird ihr jede Tugend mühelos und beglückend, „eine Frucht des heiligen Geistes".

In geheimnisvoller Weise führt Christus die Seele auf mannigfachen Stufen aufwärts, indem seine Kraft sie vergeistigt und vergöttlicht. Das göttliche Feuer des heiligen Geistes drängt die ätherische Macht der Sünde in der Seele zurück, bis sie auf der höchsten Stufe der Reinigung die Freiheit von Leidenschaft und Sünde, die Apathie, erlangt. Das himmlische Licht, d. h. das nunmehr rein erstrahlende Gottesbild der Seele durchleuchtet immer zarter die feine Seelenmaterie zum Erfassen unaussprechlicher Gottesoffenbarungen, die in visionären Ekstasen in die Erfahrung der Seele treten. Der heilige Geist, der die Seele persönlich heimsucht, durchdringt und vergeistigt sie in der Art der stoischen „totalen Vermischung": die beiden Naturen bleiben im Unterschied vom Pantheismus bestehen, so daß trotz der innigsten Vereinigung eine reine Wiederscheidung jederzeit eintreten kann. „Schau und unterscheide, erfasse und höre, wie es sich verhält. Er ist Gott, sie ist nicht Gott. Er ist der Herr, sie die Magd. Er ist der Schöpfer, sie das Geschöpf. Er ist der Bildner, sie das Gebilde. Nichts haben seine und ihre Natur gemein. Aber in seiner grenzenlosen, unaussprechlichen und unbegreiflichen Liebe und Erbarmung hat er beschlossen, in diesem Gebilde und vernunftbegabten Geschöpfe, in diesem köstlichen, auserlesenen Werke zu wohnen, in seiner eigenen Weisheit und Gemeinschaft, in seiner eigenen Wohnstätte, in seiner eigenen reinen Braut."[28]

Durch den Geist des Herrn ist nun die Seele völlig in Christi Bild um-

Digitized by Google

geprägt, so daß sie in seiner Lichtherrlichkeit erstrahlt. Das geistige Wesen Christi oder des Logos hat sich geheimnisvoll mit der Seele verbunden wie Bräutigam und Braut. So ist die Seele schon hier auf Erden zu ihrer Verwandtschaft zurückgekehrt, zur Tochter des himmlischen Vaters, zur Braut des Sohnes, zur Wohnung des heiligen Geistes begnadet. Gott ist ihr und sie sein Erbe, er ihre und sie seine Wonne. In der Auferstehung aber geht ihre innerliche Herrlichkeit vollends organisch und individuell auf ihren Leib über. Das früher in die Seele hineingelegte erhabene Gottesbild durchdringt dann in reinster Vollendung als Lichtherrlichkeit Christi den ganzen Menschen, den pneumatischen Leib und die reine Seele. Es umflutet und vergöttlicht ihn und leuchtet als ewige, unaussprechliche Himmelswonne in ihm, dem Heiligen, auf.

β) (Pseudo-)Dionysios Areiopagites

Ganz anders als Makarios begründet seine Lehre dieser „erste Lehrer christlich-mystischer Spekulation"[29] jener Zeit und wird dadurch zum Anfang der, wenn schon auch praktisch-asketischen, so doch *mehr spekulativen und zugleich kirchlich-sakramentalen Richtung* der nachorigenistisch-griechischen Mystik.[30*]

Des Makarios Mystik sieht vom kirchlichen Kultleben völlig ab. Opfer und Sakramente, die christlichen Mysterien haben für sie, die im wesentlichen auf den philonischen Weg zur Ekstase gestellt ist, keine Bedeutung. Trotz der häufigen Mahnung zur Reinigung der Seele kein Wort von sakramentaler Buße. Christus ist ihm das Lebensbrot im übertragenen, geistigen Sinne. Äußere kirchliche Gnadenübermittlung gibt es für ihn nicht. Der mystische Lebensprozeß ist bei ihm streng organisch von innen heraus aufgebaut unter Zugrundelegung des starken altchristlich-ethischen Dualismus. Dieser erhält hier seine straffe mystische Fassung. Damit soll die Gnade nicht ausgeschaltet sein. Sie ist ja überhaupt die wahre innere Lebenskraft, und Gott ist in ihrer Erteilung frei. Aber sie hat keine Beziehung zu äußeren sakramentalen Dingen, sondern nur zur sittlichen Hingabe an Gott. Vollkommen anders, wie sich alsbald zeigen wird, der (Pseudo-)Areiopagite. Auch der philosophische Unterbau seines Systems ist wesentlich verschieden: er faßt (um etwa 500) alle vorangegangene Mystik, insbesondere mit der des Proklos[31*], zusammen und gestaltet sie eigenartig aus.

Gott, so lehrt nämlich der Areiopagite deutlich neuplatonisch, ist das absolute, schlechthin transzendente Übersein, das „überlichte Dunkel"[32], das „unzugängliche Licht"[33] und die „göttliche Finsternis".

Dies ist er, insofern er die Finsternis zu seiner Wohnung gemacht hat, in die kein Verstand des Denkenden einzudringen vermag, und indem er doch die Überfülle des Lichtes ist: Die göttliche Finsternis ist zugleich dies Licht, in dem Gott wohnt, und eben durch diese Überfülle des Lichtes ist er unsichtbar und unzugänglich. Daß die so über allen Verstand erhabene Heimlichkeit der überwesentlich übererhabenen Übergottheit eigent-

Digitized by Google

lich keinerlei Aussage über sich gestattet, nur Gegenstand einer den Weg der Verneinungen einhaltenden, „*apophatischen*", keineswegs einer irgend etwas von ihm bejahenden, „*kataphatischen*" *Theologie* sein kann, weiß Dionysios sehr wohl; er bedient sich aber (gleichwie alle Mystik) trotzdem, wie sich sofort zeigen wird, auch der letzteren, Gott als den „Allnamigen" betrachtenden Methode neben der die docta ignorantia[34*] wahrenden Weise, durch die er auch mit Gregor von Nyssa zusammenhängt.

Die „göttliche Finsternis" also ist Gott. Außerdem aber ist er, wiederum deutlich neuplatonisch, das Eine und Erste, weil er nicht das Sein ist, das als solches immer eine Vielheit in sich schließt. Vielmehr ist er der absolute Urgrund alles Seins und damit auch der Vielheit. Er hat in sich selbst das ganze Sein, er faßt alles in sich zusammen und hat alles in sich voraus. Alles ist durch und aus Gott. Aber auch alles in Gott, und zugleich ist Gott — nicht stofflich, sondern dynamisch, der Kraft nach — in allem. So wird, durch Vermittlung des Guten und Schönen, von Gott die ganze Welt geschaffen, der Stoff, das reine, gestaltlose Sein, durch diese Formen gestaltet[35*].

Der Kosmos[36*] entsteht dadurch. Er ist ein geordnetes Stufenreich. Die Güte Gottes, d. h. die Mitteilung seiner selbst, geht von den obersten Wesenheiten bis zu den untersten hindurch; doch so, daß weder die obersten seinen Gipfel erreichen, noch die untersten seinen Umfang umspannen. Durch diese Ausstrahlung seines Wesens hält er alles Gewordene zusammen, zieht es zu sich und ist Urversammler des Zerstreuten. Alles Gewordene, wie er es geschaffen, hält er zusammen, belebt und vollendet es. Er ist das Maß des Seienden, dessen Zeit, Zahl, Ordnung, Inbegriff, Ursache und Ziel. Und führt Gott der Gute alles Seiende ins Dasein, so gibt Gott der Schöne allem Seienden die ihm passende Gestalt. Aus dem Schönen, d. h. der Gottheit haben alle Seienden die ihnen gemäße Schönheit, und durch dies Schöne besteht alle Harmonie, Freundschaft und Gemeinschaft; durch das Schöne wird alles vereint. Es ist der Urgrund aller Dinge, die schaffende Ursache ganz ebenso wie Gottes Güte. Es erregt das Ganze und hält es durch die Liebe der jedem gemäßen Schönheit zusammen. Weil Gott alles von ihm Geschaffene zu sich ruft, weil er das Ganze im Ganzen in demselben Punkte zusammenführt, wird er der Schöne genannt[37*]. Schließlich ist das Schöne identisch mit dem Guten. Das eine Schön-Gute ist die Ursache des gesamten und vielen Schönen und Guten, das Gute in stofflicher, das Schöne in formaler Hinsicht.

So ist alles, was ist, gut und schön. Aber wie kommt das Böse in die Welt? „Wie in dem Feuer keine Kälte sein kann, so auch das Böse nicht im Guten." Und „auch Gutes kann nicht im Bösen sein". Desgleichen können sie nicht aus einander sein. Das Gute kann nur Gutes erzeugen, das Böse nur Böses. So müssen sie einen verschiedenen Urgrund haben. Das Gute stammt aus Gott. Aber woher das Böse? Von keinem Seienden, d. h. Gottgeschaffnen, kann es kommen. Also existiert es überhaupt nicht, ist ein Nichtseiendes. „Beraubung ist das Böse, Mangel und Schwäche, Unzusammenstimmung und Verfehlung, Zielloses und Unschönes, Lebloses

Digitized by Google

und Vernunftloses, Verstandloses und Unvollendetes, Unfestes und Ursachloses, Unbestimmtes, Ungezeugtes und Untätiges, Träges und Ungeordnetes, Unähnliches und Unendliches, Finsternis und Unwesentliches, an sich nirgends und auf keine Weise seiend."[38].

Wie kann aber dann das Böse strafbar sein? Das wäre es auch nicht, wenn nicht das Können des Guten in unserer Macht stünde. So hat aber jeder vermöge seines freien Willens die Fähigkeit in sich, dem Guten nachzustreben. Daher trägt jeder, der Böses tut, d. h. hinter dem Guten zurückbleibt, die Schuld in sich selbst.

Warum ferner läßt Gott das Böse zu? Nur, um dadurch das Gute zu vollenden. Einiges hat ja ganz am Guten teil. Aber anderes ist dessen mehr oder weniger beraubt; wieder anderes hat nur eine schwache und dunkle Gegenwart davon; bei noch andern ist es nur wie sein letzter Nachhall. So klebt fast allem Seienden ein Nichtseiendes an, und Gott läßt es bestehen, um durch das Nichtseiende zum Sein zu führen.

Wie geschieht dies? Im ganzen durch die von Gott ausgehende Gnadenwirkung, im einzelnen aber in folgender Weise.

Gott, selbst dreieinig als Vater, Sohn und heiliger Geist, hat auch die Welt in Triaden geschaffen. Dreimal drei Triaden, die Throne, Cherubim und Seraphim, die Herrschaften, Gewalten und Mächte, die Fürstentümer, Erzengel und Engel machen die *„himmlische Hierarchie"* aus; eine weitere bilden die irdischen Vernunftwesen, die Menschen; eine letzte sind die unvernünftigen Lebewesen, d. h. Tiere und Pflanzen samt den leblosen Wesen. Die himmlischen Wesen sind reine Geister, die Menschen aus Geist und Materie gemischt. Das Geistige bei ihnen ist ihre mit Vernunft ausgestattete Seele. Sie ist unsterblich und unvergänglich. Durch sie sind die Menschen imstande, nach dem Leben der Engel emporzustreben und an den Wirkungen von oben teilzunehmen (wie ja selbst die leblosen Wesen, sofern sie sind, Anteil an der Gottheit bekommen).

Aber zunächst tun sie es nicht. Im Paradies weichen die ersten Menschen unvernünftig von Gott ab, ohne Verständnis für das Gesetzesjoch, das sie zum Leben führen sollte durch Abkehr von der Sinnlichkeit. „So kam es denn, daß sie für das ewige Leben jammervoll den Tod eintauschten."[39] Durch ihr Tun ist das der folgenden bestimmt. Hinfälliger Erzeugung entsprungen, richtet sich ihre Natur auf das diesem Ursprung Verwandte, das Sinnliche. Immer mehr verfallen sie der Wesenlosigkeit und dem Verderben. So bedarf es der „wirksamen Fürsorge der göttlichen Güte", um sie der *Erlösung* zuzuführen. Gott selbst, in seiner zweiten Hypostase, als Sohn, wahrhaft Mensch werdend, „tritt mit allen unseren Schwächen, die Sünde allein ausgenommen, in wahre Gemeinschaft, wird eins mit unserer Niedrigkeit" und weist uns den Weg zu sich zurück. Und zwar tut er es, indem er die „kirchliche Hierarchie" innerhalb der irdischen einrichtet, die Kirche als Heilsanstalt, als „eine heilige Stufenordnung, Erkenntnis und Wirksamkeit zur Verähnlichung mit Gott"[40].

Digitized by Google

In der *kirchlichen Hierarchie* lassen sich darum Weiheakte (Sakramentsspendungen, Weihen), Träger der Weihegewalt (Weihende) und Weiheempfänger (zu Weihende, Geweihte) unterscheiden. „Die erste gottgleiche Gewalt, die der heiligsten Spendung der Sakramente innewohnt, besteht in der heiligen Reinigung der Unvollkommenen [Ungeweihten und strafweise Ausgeschlossenen[41*]], die mittlere in der lichtvollen mystischen Einweihung [Erleuchtung] der Gereinigten, die letzte, welche die früheren Gewalten in sich ein- und abschließt, in der Vollendung der Eingeweihten durch das Erkennen ihrer Weihungen. Die Körperschaft der Hierurgen [Priester i. w. S., Weihenden] reinigt auf Grund der ersten Gewalt vermittelst der Sakramente[42*] [Weihen] die Unvollkommenen, erleuchtet auf Grund der zweiten Gewalt die Gereinigten, vollendet auf Grund der letzten und höchsten der priesterlichen Gewalten diejenigen, welche die Gemeinschaft mit dem göttlichen Lichte erlangt haben, vermittelst des erkenntnisreichen Verstehens der geschauten Erleuchtungen. In bezug auf die Weiheempfänger besteht das erste Vermögen darin, daß sie gereinigt werden, das mittlere darin, daß sie nach der Reinigung erleuchtet werden und die mystische Erfassung einiger Heilsgeheimnisse gewinnen, das letzte und die andern an Göttlichkeit überragende darin, daß man mit der vollendeten Kenntnis der heiligen Erleuchtungen, deren Beschauung man gewürdigt ist, durchstrahlt und auf heiligendem Wege der reinigende Aufstieg zur Urgottheit und die seligste Gemeinschaft mit ihr schließlich erreicht wird."[43]

Mit der Vollendungsgewalt (außer der Erleuchtungs- und Reinigungsgewalt) ausgestattet ist nur der Hierarch oder Bischof; die Erleuchtungs- (und Reinigungs-)Gewalt kommt dem Priester i. e. S., die Reinigungsgewalt dem Diakon oder Liturgen zu. Dadurch stehen diese dreierlei *Weihenden* den ebenfalls dreigeteilten *zu Weihenden* (Geweihten) gegenüber: den Unvollkommenen, dem „heiligen Volk (hierós laós)[44] oder den Laien, und den Mönchen (monachói), die, vom Priester geweiht und vom Bischof vollendet, dazu bestimmt sind, auf Grund ungeteilten und einheitlichen Lebens außerhalb des Laienstandes „zu einer gottähnlichen Einheit (monás) zu werden"[45]. Weder Reinigung, noch Erleuchtung, noch Vollendung aber kann geschehen ohne die *Weihen*, mittelst deren das Göttliche in der Hierarchie von Christus, dem ersten Hierarchen[46], aus durch die Weihenden herabgeleitet wird. Taufe, Kommunion oder Eucharistie (synaxis) und Weihe des bei den anderen Weihen „firmend" verwendeten Salböls (myron) bilden die erste Trias, Bischofs-, Priester-, Diakonenweihe die zweite, Mönchs-, Toten- und Reinigungsweihe (Katechumenenweihe[47*], Exorzismus) schließen als dritte das System.

Einerseits spendende (aktive), anderseits empfangende (passive) *Reinigung* (einschließlich Buße), *Erleuchtung und Vollendung* „jeder Stufe der hierarchischen Ordnung gemäß ihrem entsprechenden Range"[48] ist also der Weg der Erlösung und der „Erhebung zur Mitwirksamkeit mit Gott". Es ist zugleich der *mystische Weg* der Seele[49]. Sich mit Christi und — not-

Digitized by Google

wendigerweise — der von ihm gestifteten kirchlichen Hierarchie Hilfe von allem Sinnlichen und Zeitlichen reinigen und sich selbst zu konzentrieren suchen, ist das Erste. Dann tritt das Zweite, die Erleuchtung, ein. Ein Licht von oben wird mitgeteilt, das immer heller strahlt, je reger das Streben, das eine solche Seele der an sie gelangenden Anregung entgegenbringt. Da wird die Seele inne, daß alle Leiden der Zeit nicht wert sind der Herrlichkeit, die an ihr soll offenbar werden. Nur Läuterungsmittel ist das Leid, und Bewahrung vor Rückfall will die göttliche Vorsehung dadurch bewirken. So führt schließlich frommes, gottgefälliges Leben zum Dritten, der Vollendung, dem Höhepunkte des Strebens, der mystischen, in Ekstase sich vollziehenden Einigung mit Gott. Aus dem Schlummer des Leibes erwacht dann die Seele. Heraus tritt sie aus der Außenwelt. Bei sich allein hält sie Einkehr. Die Gottheit schaut sie und erkennt, daß sie im Grunde einer besseren Welt angehört, in der allein ihr wahres Glück zu finden ist. Das größte Glück, der Gottheit freies Schauen. Kein Unglück fürchtet sie mehr, und fürchtet auch nicht den Tod. Er ist ihr nur eine Erlösung. Denn dann kann sie — die Ekstase ist ja immer nur kurz — ganz und ewig bei Gott weilen. Unabhängig vom Leib. Mag dieser auch, was er ja gemäß der Verbürgung durch Christi Auferstehung sicher tun wird, seinerseits zu neuem Leben erwachen. „Selig ist das Ende der Frommen und selig ihr Tod, unselig das der Gottlosen und unselig ihr Tod! Hier im Jenseits, das es auch für sie gibt, nur Qual, dort reine Glückseligkeit!“[50] —

Von der Charakteristik des Reinigungs-, Erleuchtungs- und Vollendungsstadiums als „gerade“ bezw. „spiralförmige“ und „kreisförmige“ Bewegung der Seele zu Gott[51] dürfen wir absehen; es ist das nichts als eine Versinnlichung des moralischen Anfangs, der gnadenweisen, d. h. von oben her unterstützten Fortsetzung und der „in der Sphäre der Gottheit“ erfolgenden Vollendung des Heils-Erkenntnisweges. Dagegen ist es angesichts der ungeheuren Wirkung, die der Areiopagite in der christlichen Welt, insbesondere des Mittelalters, ausgeübt hat, von äußerster Wichtigkeit, uns schon hier und wieder besonders im Verhältnis zu Augustinus auch noch seine Begriffe von Ekstase, Einigung und Schauen vollends klar zu machen.

Was zunächst den dazu nötigen allgemeinen Begriff der *Ekstase* betrifft, so wissen wir ja bereits vielfach: Ekstase ist ursprünglich „Austritt (ékstasis)“ der Seele aus dem Leibe, der aber zum Gegenstück ihr Eingehen in die Gottheit, ihr Einswerden mit dieser (und ihre eventuell in dieser Gottform erfolgende Rückkehr in den Leib) hat. Diese *Einigung* kann nun aber verschieden gedacht werden: als ein der Gottheit in dieser „Entrückung“ aus dem Leibe besonders Nahekommen, eine Verähnlichung mit der Gottheit, oder aber als eine Verschmelzung der seelischen mit der göttlichen Natur. Im ersteren Falle wahrt die Seele noch ihre Selbständigkeit; sie gerät nur in die der Zentralsphäre der Gottheit nächste, sie berührende Sphäre. Im letzteren Falle geht sie in der Gottheit auf, wird „vergottet“. Demgemäß wird auch das mystische *Schauen* sich darstellen. Es wird im

Digitized by Google

ersteren Falle ein rein geistiges, „pneumatisches" Erfassen der Gottheit durch die entrückte Seele, im letzteren Falle ein Sichselbst-in-der-Seele-schauen der Gottheit sein, soweit sich ein solches Schauen überhaupt in Worte fassen läßt.

Nun findet aber Dionysios: „Gott erkennt sich selbst ohne Bewegung. Er ist die einfache, wesentliche Wahrheit. In dem Grade, als die intelligenten Wesen ihn erkennen, ordnen sie sich auch dem Reich der Wahrheit und wandellosen Einerleiheit ein. Sie erreichen dieses Ziel nicht ohne Ersterben der Erkenntniskräfte, der Sinne, der Vernunft und aller Begehrung. Nur der mystischen ‚Unwissenheit' erscheint das Licht der höchsten Erkenntnis."[52] Wir können also nicht umhin, anzunehmen, daß er, was auch zu seiner sonstigen Stellung gegenüber dem Neuplatonismus, vor allem Proklos und Plotinos stimmt, mit „Einigung" die „Vergottung", mit „Schauen" jene Selbstschau Gottes in der Seele oder, von der andern Seite gesehen, eine Selbstschau der Seele in Gott gemeint habe; und von hier aus ist alles zu verstehen, was er über die Ekstase sagt.

Wohl konnte er glauben, damit noch auf *christlichem* Boden zu stehen, sobald er hellenistisch gefärbte Stellen der Schrift wie Petr. II 1, 4 („daß ihr dadurch teilhaftig werdet göttlicher Natur") oder Joh. 17, 20 ff. heranzog, Stellen, die übrigens schon Clemens von Alexandreia, aber korrekt christlich-mystisch verwertet hatte[53*]. Wie weit er sich aber mit seiner Auffassung tatsächlich von der spezifisch christlichen Mystik entfernte, zeigt namentlich der Vergleich mit *Augustinus*, dessen Ekstasebegriff wiederum auf echt christlichem Boden steht. Er nennt die Ekstase eine „Entfernung der höheren Seelenkräfte [der mens] von den Sinnen des Körpers, damit der Geist (spiritus) des Menschen vom göttlichen Geiste aufgenommen für die [so] zu erfassenden und zu erschauenden (intuendis) Bilder frei sei"[54], und danach regelt sich sofort sein Begriff der Einigung und des Schauens: Von „Vergottung" und „Gottes „Sichselbst-in-der-Seele-schauen" ist hier nicht die Rede[55*]. Außerdem findet sich Augustinus dabei durchaus im Einklang mit dem gewöhnlichen Ekstasebegriff der Schrift. Danach wird nämlich in der Ekstase die Seele *nicht*, was allerdings nach der halb hellenistischen Stelle Kor. II 12, 2 noch möglich wäre, aus dem Leibe entrückt. Sondern sie gerät einfach aus dem „[bloß] vernünftigen" in den pneumatisch-freien Zustand[56*]. Natürlich muß man sich den ekstatisch-pneumatischen Zustand dann als einen Zustand (für den Menschen) *höchst*möglicher pneumatischer Freiheit vorstellen, ein Maximum der göttlichen „Begeisterung (enthusiasmós)". „Vergöttlichen" und „Vergotten" ist nicht dasselbe, darauf beruht ein für allemal der Unterschied ausgeprägt christlicher und außerchristlicher Mystik[57*]. —

Sowohl Makarios als der Areiopagite, die Hauptvertreter der mönchischen und der kirchlichen Mystik, haben eine beträchtliche Nachfolge gehabt. Ersterer namentlich in Euagrios Pontikos (bis nach 400), dem wahrscheinlich auch die Lehre von den acht Hauptsünden verdankt wird[58];

Digitized by Google

Markos Eremites (bis nach 430), in dessen Sprüchen vom „geistigen Gesetz" das „Gedenken Gottes", die Beständigkeit des Gottesbewußtseins, den Hauptbegriff bildet; Neilos vom Sinai (bis 430), der auf inneres Herzenschristentum dringt und dem eitlen Werk- und Zeremoniendienst praktische Bekehrung und Buße entgegenstellt; Johannes Klimakos (bis nach 600) mit seiner „Paradiesesleiter", die den Aufstieg der Seele in dreißig Leitersprossen schildert und dabei hauptsächlich auf Schweigen und Trauer als den Menschen innerlich potenzierende Faktoren Gewicht legt[59*]. Dem Areiopagiten folgt vor allem Maximos der Bekenner (Confessor, etwa 580—662). in dessen tiefem und reichem Geiste aber mit den dionysischen Gedanken noch sehr verschiedenartige Elemente zusammenfließen: philosophische und theologische aus dem platonischen und aristotelischen Kreise, aus der heiligen Schrift und der nikänisch-chalkedonischen Orthodoxie, aus der Lehre der griechischen Väter, besonders der beiden Gregore, vor allem aber auch der subjektiven Asketik des ägyptischen Mönchtums von Makarios an. Kein wahrhaftig schöpferischer Geist, hat er doch dies alles vermöge einer seltenen Vereinigung dialektischer Schärfe mit mystischer Stimmung in kräftiger Gedankenarbeit zur Einheit einer philosophisch-theologischen, theosophisch-mystischen Weltanschauung zusammenzufassen getrachtet, und hat doch auch Selbständigkeit, Nüchternheit und Vielseitigkeit genug besessen, um sich keineswegs in blinder Verehrung den Lehren des immerhin die Grundlagen seines Systems bildenden Dionysios hinzugeben. Vor allem hat er, im Einklang mit seiner Lehre, daß in Christus zwei Willen, der göttliche und der menschliche, seien[60*], das Prinzip der Freiheit dem areiopagitischen System einzuverleiben gesucht und so dessen Anthropologie fortgebildet. Alles Dinge, die das Urteil wohl rechtfertigen, seine Weltanschauung enthalte die besten Gedanken seiner Vorgänger in sich und erscheine als die reifste Frucht der bis zu ihm reichenden Entwicklung der Theologie in der griechischen Kirche[61]; wie denn auch „erst in der Gestalt, die sie durch Maximos erhalten, die areiopagitische Mystik ihren großen und weitreichenden Einfluß geübt hat auf die Theologie der griechischen wie der abendländischen Kirche"[62], in der ersteren zumal auf deren abschließenden Dogmatiker, Johannes Damascenus (bis etwa 754), der aber als Ethiker nichts wesentlich Neues gebracht hat[63*]. Jener Einfluß aber wird wirksam — womit wir zugleich in eine

e) Schlußcharakteristik der griechischen Kirche

eintreten — hauptsächlich auch aus dem Grunde, weil erst durch Maximos das Mönchtum so recht in die „kirchliche Hierarchie" eingegliedert worden ist. Die areiopagitische Eingliederung war ja nicht unbedenklich[64]. Das Trachten des Mönchtums ging dahin, in heißem Ringen den Mönch selbst Gott immer näher kommen zu lassen, bis er unmittelbar die Strahlen des göttlichen Lichtes aufnehmen könne. Nun sollte gelten, daß er vermöge seines Standes überhaupt nicht befähigt sei, in die nächste Nähe des Lichtes

Digitized by Google

zu kommen oder gar andere zu erleuchten. Ferner zeigt der Areiopagite in den „Mysterien", den kirchlich-sakramentalen Handlungen, Sinnbilder tiefer Geheimnisse und wesentliche Mittel, göttliche Kräfte mitzuteilen. Das hieß zunächst an Stelle des freien Suchens nach Gott eine an bestimmte Gegenstände gebundene Betrachtung setzen und, bei aller Betonung des Strebens, doch anstatt echter sittlicher Anstrengung „gelassene" d. h. quietistische Frömmigkeit empfehlen. Das Streben sollte sich, mit der „Theologia deutsch" des 14. Jh. zu reden, darauf zurückziehen, bereit zu sein, „daß Gott allein alle Dinge in mir tue und wirke und ich alle seine Werke und seinen göttlichen Willen erleide"[65]. Wurde nun das Recht nicht nur, sondern die Pflicht zu *freier*, aus gottesebenbildlicher Anlage heraus erfolgender begeisterter (enthusiastischer) Erhebung zu Gott wieder betont, so konnte das Mönchtum mit der ihm angewiesenen Stellung sich leichter abfinden. Es konnte glauben, bei freier Versenkung in die Kultusmystik der Sakramente ungefähr das Gleiche zu erreichen wie bei völlig freier mystischer Bestrebung. Auch auf die Seelsorge brauchte es darum nicht zu verzichten, die es ja[66•] sogar als eines seiner Hauptvorrechte vor dem Laien- und Priestertum festhielt. Es hatte im Gegenteil dadurch eine Menge Mittel in der Hand, auf die es konkreterweise als auf Stationen des Heilsweges verweisen und in echt *griechischer* Art verweisen konnte.[67]

Am Eingang des eigentlichen Christenlebens stand die Taufe nach wie vor, und bei dieser trat gegen die Sündenvergebung oder -tilgung die Reinigung und Heiligung durch den Geist immer mehr in den Vordergrund. Was der Taufe vorauslag, Exorzismus und Katechumenenweihe, war vollends nur vorbereitende Reinigung. Die Kindertaufe machte es klar, daß sich die Taufgabe zu einer Aufgabe zuspitze. Von Erbsünde wußte man im Orient nichts. Die Kindertaufe konnte also da nur den Sinn der reinigenden d. h. zur Reinigung vom Sinnlichen und Zeitlichen befähigenden und den Täufling außerdem zur Unsterblichkeit erneuernden Geistmitteilung haben[68•]. Vorausgesetzt, daß die so mitgeteilte Geisteskraft auch betätigt wurde. Auch der erwachsene Täufling übernahm diese Verpflichtung zur Erfüllung der Gebote Christi. Erfüllte er sie nicht und tat er nicht Buße, so war er unwürdig der Eucharistie, in welcher der Leib Christi sich in unseren Leib verteile, ihn der göttlichen Natur teilhaftig mache und so die Unsterblichkeit bewirke. Die Buße galt also desgleichen weniger der Genugtuung gegenüber Gott als der Schaffung neuen Lebens im Menschen. Sie war heilende Arznei.

Wer diese Dinge sah, der war schon erleuchtet und vermochte, wenngleich nicht Priester, auch andere zu erleuchten. Lebte er danach, fromm und gottesgefällig, so konnte ihm die Vollendung nicht fehlen. Und er sah diese Dinge außerdem im Lichte der griechischen Psychologie mit deren *Primat des Intellektes.*

Mit der Vernunft sind im empirischen Menschen die Triebe verbunden. Der normale Zustand ist der, daß der vernünftige Entschluß (proáiresis[69•]) die mancherlei Triebe beherrscht und leitet. Die freie Wahl aus vernünftiger

Digitized by Google

Entschließung ist das Wesen der Seele des Menschen. Wenn dabei die Triebe sich der Vernunft unterordnen, so herrscht Harmonie. So war es einst im Paradiese. Nun hat aber das Begehrungsvermögen (epithymetikón) die Herrschaft an sich gerissen. Dadurch trat eine unmäßige Bewegung der Begierde zum Nichtseinsollenden ein. Daraus ging die „tödliche Krankheit" der Sünde hervor. Daß also die Vernunft des Menschen den sinnlichen Trieben nachgab, das ist sein Sündenfall. Die dadurch hervorgerufene Herrschaft der Sinnlichkeit und Vergänglichkeit ist der Sündenzustand.

Dieser Zustand beschränkt sich nicht auf Adam. Nicht daß sich die Sünde von ihm fortgeerbt hätte. Aber seit Adam ist die Menschheit dem Verderben verfallen: die Schwäche, die des Urvaters Natur durch die Sünde anhaftete, ging auf seine Nachkommen über, und dadurch verfielen auch sie der Sünde. Sie verloren die Kraft, den Geist über die Sinnlichkeit herrschen zu lassen.

Was sie aber trotzdem nicht verloren, das ist ihre Freiheit zum Guten wie zum Bösen. Diese gehört zur menschlichen Natur, die auch Gott nur durch die Freiheit leitet. Das Böse aber ist nicht natürlicherweise im Menschen vorhanden, sondern es ist eine Sache des Willens, die sich „durch Wahn und Leichtsinn" verwirklicht. Geblieben also ist dem Menschen die Freiheit, sich für Gott zu entscheiden, wenn die Gnade d. h. die Heilsgnade ihm angeboten wird. Tritt die Gnade vor seine Vernunft, so kann er sich immer für sie entscheiden. Er selbst mit seinem freien Willen macht den Anfang, dann kommt ihm die Gnade sicher zu Hilfe und führt ihn zum Ziel. Es handelt sich nur darum, daß er sich vernünftig zu dem ihm gnadenweise vor Augen gestellten Gesetz verhält. Wählt er, was er danach wählen soll, nimmt er sodann die Taufe, so wird ihm in dieser wieder, ebenfalls gnadenweise, unvergängliches Wesen und zugleich die Geisteskraft zuteil, die ihn vollends zum Heile führt.

Die Lehre, die hier immer wieder — mindestens von Clemens Alexandrinus an[70*] bis herab zu Johannes Damascenus[71] — vorgetragen wird, ist *moralistischer Synergismus*, wie er sich z. B. auch in Tertullianus' System findet[72*]: Gottes (Heils-) Gnadenkraft wirkt (unterstützend) mit (synergéi) zum Heile des Menschen, sobald dieser nur erst aus eigener Naturkraft des freien Willens (also moralistisch[73*]) will. Nur ein Anschein „zuvorkommender" (Heils-) Gnade ist noch da: die moralische Forderung des Gesetzes, an deren Erfüllung das Heil hängt. Aber diese Forderung schrumpft zum Motiv des freien Willens zusammen, der sich ihr gegenüber nun doch wieder zu entscheiden hat, ob er sie erfüllen will oder nicht. Der moralistische Akt bleibt das Erste.

Dem entspricht weiterhin genau die Erlöserrolle Christi im Rahmen dieser Auffassung. Christus kauft die Menschheit los durch sein Blut aus dem durch die Sünde bewirkten Zustand. Verderben und Tod haben keine Gewalt mehr über uns, der Teufel hat sein Anrecht an uns verloren, denn Christi Gerechtigkeit war größer als alle Sünden. Aber Christus tut für

Digitized by Google

Adams Schuld eigentlich nicht genug, um der Menschheit ihre Schuld durch Gott vergeben zu lassen. Sondern sein Hauptzweck ist, dem Menschen das Geschenk der Unsterblichkeit, der Vergöttlichung zu verschaffen. Die Erlösung ist Heilung oder Wiederherstellung der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen. Durch die Sünde waren Leib und Seele dem Tode verfallen, mit beiden vereinigt sich der Logos, um ihnen das Leben wiederzugeben. Indem in Christus Gott selbst in das Menschengeschlecht eingeht, wird die Menschheit vergottet und unsterblich gemacht. Dadurch, daß ein Glied des Menschenleibes (der Mensch Jesus) unsterblich wird, wird es der ganze Menschenleib. Aber Hand in Hand damit geht die Wiederherstellung der seelischen Vollkraft, und das ist die eigentliche Unsterblichkeitsmachung. Dabei gewinnt das neue Gesetz und die Offenbarung Christi besondere Bedeutung. In sich und durch sich stellt Christus den ursprünglichen Adel der Menschennatur mitsamt der Unvergänglichkeit wieder her, uns aber eignet er dies an, indem er uns die Erkenntnis Gottes und die Tugend lehrt. Das göttliche Leben Christi erlangt man, indem man, sich freiwillig diese Gnade aneignend, der von ihm bewährten heiligen Unsündlichkeit nachstrebt. So mündet auch hier die Linie doch wieder in den moralistischen Synergismus ein. Wovon erlöst wird, ist eigentlich nicht die Sünde (als Tat), sondern es sind die physischen und psychischen Voraussetzungen der Sünde: ein toter d. h. der Sünde als Werkzeug verfallener Leib und seelische Schwäche. Diese Erlösungsgnade aber wirksam zu machen, dazu gehört: Erfülle die Gebote des erkannten Gottes, sage dich los von der Sünde in freier Vernunftentscheidung! Dann überwindest du die Sünde nicht nur als Neigung, sondern auch in der Tat, und wirst, so gereinigt, teilhaft der weiteren Gnade der Erleuchtung und Vollendung.

Hier schließen sich — und dies ist das letzte — Mystik als Gnadenquell und Freiwilligkeit als moralistische Kraft zusammen zu einem eigentümlichen Ganzen im Rahmen der *„kirchlichen Hierarchie" als sakramentaler Heilsanstalt.*

Denn auch die Lehre, wie sie hier gefaßt wird, ist ja ein mystisches Element. Sie ist Offenbarung, die aus der supernaturalen Sphäre stammt, und dient der Einweihung. Sie will zunächst reinigen, indem sie zur Reinigung aufruft. „Tut Buße!" Christus ist der Mystagoge, der mystische Führer zum Heil, und er ist es als Lehrer und Erzieher, der dem Menschen die Mittel des Heils vor die Vernunft hinstellt, daß er sich ihrer bediene mit freiem Willen.

Er ist aber nicht der einzige Mystagoge, sondern nur der erste, und in seinem Dienste stehen andere. Auch sie sind Lehrer und Erzieher und außer diesem beiden Spender der Heilsmittel i. e. S., der Sakramente (einschließlich der Sakramentalien). Es liegt nahe, daß dabei allmählich der Schwerpunkt des „Kirchlichen" von der Lehre in die Erziehung und Sakramentspendung wandert. Die *Lehre* entwickelt sich zu immer abstrakterer Höhe, an die Stelle des alten Geisttums tritt die christliche Gnosis

Digitized by Google

und spekulative Schriftauslegung, zunächst in Form von Theologumenen, Lehrmeinungen einzelner Theologen, sondern des *Dogmas*, der allgemeingültigen Kirchenlehre, die zuletzt im ökumenischen Konzil festgesetzt wird. Seit dem ersten Konzil zu Nikäa (325) wird dies zur Regel, 787 erhält ebenda die griechisch-kirchliche Dogmenbildung ihren Abschluß mit dem Dekret über die Bilderverehrung. Was so gelehrt wird, ist aber unmittelbar verständlich meist nur den wiederum Lehrenden, die so auch einzig die unmittelbar *Rechtgläubigen* (Orthodoxen) sein können. An die große Masse der übrigen kann es nur mittelbar, durch den *Kultus*, gebracht werden, in Form der mystagogisch-einweihenden Erläuterung der gottesdienstlichen und zugleich den Teilnehmern Heil spendenden Akte. Die *Kultusmystik* gewinnt so hervorragende Bedeutung zunächst als Wurzel der mittelbaren Rechtgläubigkeit, die über das Verständnis der Kultuserläuterung hinaus dann aber auch zur verständnislosen, rein die Autorität anerkennenden getrieben wird. Es bleibt — das liegt nun einmal in der Mystik — immer etwas, das sich dem Verstande der Verständigen entzieht, und dies muß einfach geglaubt werden. Auch „außer dem Dogma kein Heil". Das unbedingte Ansehen des Lehrspenders, des Klerus, gegenüber dem Laien kann dadurch nur wachsen.

Desgleichen seine *erzieherische*, seelsorgerische *Gewalt*, die er nur ungern mit dem Mönchtum teilt. Auch mit Bezug auf diese weiß es die Kirche auf dem Wege durch das Sakrament dahin zu bringen, daß das Wesentliche davon, die Binde- und Lösegewalt, schließlich an den Klerus zurückfällt, indem die Buße als Sakrament anerkannt wird[74*]. Daß trotzdem die „höhere Moral" des Mönchtums mit seinen prinzipiell geleisteten bloß „geratenen" Werken die ihr entsprechende Wertung erfährt, ist selbstverständlich in einem System, das den freien Willen so hoch stellt. Unterstützt ihn auch die Gnade, so muß er doch besonders angespannt werden vom „vollkommenen Jünger Christi". Die Selbstzucht des Mönches bleibt immer vorbildlich. Er gelangt, vom Hierarchen selbst vervollkommnet, gleich diesem immer in die unmittelbare Zucht der „himmlischen Hierarchie" mit ihrem Erzhierarchen, Christus. Er wird „engelgleich", und es ist nicht verwunderlich, daß die Hierarchen d. h. Bischöfe, die „Engel des allmächtigen Gottes"[75], mit Vorliebe aus dem Mönchsstande genommen werden. Geschieht das, so ist der Widerspruch, daß der Mönch wohl Erleuchteter, aber nicht Erleuchtender sein kann, in der Person des also Erwählten ausgeglichen, und der Kreis der kirchlichen Hierarchie als sakramentaler Heilsanstalt wird damit vollends geschlossen. Der Mönch kann nun als Bischof, wie er es als Mönchspriester zum Teil vermag, auch alle *Sakramente spenden*. Das Mysterium ist nun in des Mönchtums wie in des Klerus Hand. —

Es kann nur wiederholt werden, daß in all dem deutlich griechischer Geist waltet. Die Theologumene und die Dogmenbildung verlaufen am Faden der Logosidee. Platonisch-stoische Einflüsse besonders auf Iustinos, Clemens Alexandrinus, Origenes, Makarios sind unverkennbar. Der Neu-

Digitized by Google

platonismus hält mit dem Areiopagiten offenkundig seinen Einzug in die Kirche, nachdem er im Stillen längst darin gewirkt hatte. Der hellenisch-orientalische Geist Philons ist merkbar bei Clemens und sonderlich bei Gregor von Nyssa[76]. Die Wiedergewinnung der dem Menschen verloren gegangenen göttlichen Unsterblichkeit ist ein griechischer Gedanke. Daß es zu einer eigentlichen christlichen Theologie, Religionslehre, kommt, ist Ausfluß dessen, daß der Grieche systematisch denken muß. Der Gottesglaube wird mit den philosophischen Ideen über die letzte Weltursache verknüpft. Der Glaube, das Gottvertrauen, die Hingabe an Gott wird zu Wissen um Gott, zu Gnosis, für die „Vielen" aber zum Fürwahrhalten kirchlicher Lehrsätze. In der Christologie bemüht man sich (vergeblich) die reine „Zweinaturenlehre" herauszuarbeiten, in komplizierten philosophischen Spekulationen, bei denen der griechische Begriff der physis die Hauptrolle spielt. Die Heilsgeschichte wird unter den Präexistenzgedanken gestellt, der nicht nur auf Christus, sondern (ganz anders als in der rabbinisch-synagogalen Theologie) auch auf die Kirche angewandt wird, um die Unterschiede des Alten und Neuen Testamentes möglichst wegzudeuten. Der sakramentale Charakter der Kirche als Heilsanstalt hängt aufs engste mit dem griechischen Mysterienwesen zusammen. Der Moralismus hat seine Basis mindestens auch da, wenngleich er anderseits im Judentum wurzelt. Die Askese und die Unterscheidung höherer und niederer Moral („Doppelmoral") ist wesentlich griechischen Ursprungs[77*]. Griechisch ist nicht nur Dogma und Theologie, sondern die ganze Art der Frömmigkeit. Im Kult treten, soweit er sich an die große Menge der nur „exoterisch" Einzuweihenden wendet, an Stelle des Predigtwortes immer mehr heilige Riten und Formeln hervor. Gegenüber dem Klerus wird der Laie (und der Mönch als solcher) zum Objekt des sakralen Handelns oder muß sich sogar mit andächtigem Schauen begnügen. Alttestamentliche Priester- und Opfergedanken mögen dabei mitgewirkt haben. Aber daneben sicher auch Züge des heidnisch-hellenistischen Kultus. Die Mysterienstimmung des Geheimnisvoll-Wunderbaren, dessen Allerheiligstem sich letztlich nur der „esoterisch" Eingeweihte mit frommem Schauer nahen darf, finden wir nun über die Christengemeinden des Orients ausgebreitet. Sie beeinflußt ihre liturgische Sprache und ruft die sogenannte Arkandisziplin hervor, die vom dritten Jh. an die strenge Geheimhaltung der Tauf- und Abendmahlsfeier samt allem damit Zusammenhängenden befiehlt. Aber auch seit (mit dem Areiopagiten) die Disziplin durch die mystagogische Theorie oder „mystische Theologie" abgelöst wird, bleibt bestehen: Die Gemüter sollen, und gerade um so wirksamer durch solche d. h. wunderbare, unergründlich tiefsinnige und unerschöpflich heilkräftige Theorie, für den Eindruck gewonnen werden, daß die Kirche über göttliche Einrichtungen, Personen, Riten verfüge[78]. Auch das stammt aus dem griechischen Umkreis der Mysterien. —

Trotzdem ist nicht zu verkennen, daß das Christentum von diesem im weitesten Sinne des Wortes griechischen, auch den Hellenismus umfassenden

Digitized by Google

Geiste nur das mit seinem eigenen Wesen Vereinbare angenommen hat. Es bemächtigte sich eher des Griechentums, als daß das Griechentum sich des Christentums bemächtigte. Es wertet dessen Kultur, dessen Bildung, dessen Lebensgenuß durchaus in seinem Sinne. Es läßt alles, was ihm nicht schlechthin zuwider ist, unter seiner Decke gewähren. Hält der griechische Christ Sklaven? Das steht ihm frei, dazu hat er das Recht. Aber er behandle sie, wie es die — stoisch-christliche Art erfordert. Schmückt er sich mit Philosophie? Sei's drum. Aber er mache sich z. B. klar, daß Emanation nicht notwendig substanzielle, sondern vielmehr, wie beim Areiopagiten, dynamische Ausströmung sein müsse. Daß man so die theistische Transzendenz Gottes im christlichen Sinne gegen den Pantheismus festhalten könne. Sei der griechische Christ immerhin Kunstliebhaber, doch zolle er nur gewissen Bildern, Abbildern des Heiligen, Verehrung und halte sich von antireligiösen und unsittlichen fern. Genieße er sein Leben, aber mit Maß! Sofern er nicht den Beruf mönchischer Askese in sich fühlt. Im Jahre 529 erließ Kaiser Justinianus das Verbot, in Athen — griechische — Philosophie zu lehren. Es war unnötig. Das Christentum war damals längst, soweit dies überhaupt möglich war, hellenisiert. Noch viel mehr aber war das Hellenentum christianisiert. Insbesondere hatte der Areiopagite der Neuplatonisierung der Kirche und der Verkirchlichung des Neuplatonismus Ausdruck gegeben.

C) Die abendländische (lateinisch-römische) Kirche

a) Eirenaios

Die Lehre dieses Kleinasiaten, der von etwa 130 bis 202 gelebt hat[79*] und zuletzt Bischof von Lugudunum (Lyon) in Gallien war, ist schon von abendländisch-kirchlichem Geist[80*] durchsetzt. Zunächst hat der *Moralismus* bei ihm eine Art von *juristischem* Charakter.

„Dazu hat der Vater den Sohn geoffenbart, damit er durch ihn allen bekannt werde und er die Gerechten, die an ihn glauben, in die Unvergänglichkeit und ewige Ruhe aufnehmen kann — ihm glauben heißt nämlich seinen Willen tun —, die aber, welche ihm nicht glauben und somit sein Licht fliehen, in die selbsterwählte Finsternis verdientermaßen verbanne ... Darum ergeht das gerechte Gericht Gottes über alle, die ihm, obwohl sie ihn ebenso wie die andern sahen, nicht ebenso glaubten."[81] Und: „Abraham und wir haben denselben Glauben: er glaubte an das Zukünftige, als wenn es schon eingetreten wäre, wegen der Verheißung Gottes; und ähnlich suchen auch wir durch den Glauben unsere Erbschaft, die im Himmelreiche ist, wegen der Verheißung Gottes."[82] Endlich: „Weiter tat der Herr uns kund, daß wir, abgesehen von der Berufung, uns auch mit den Werken der Gerechtigkeit schmücken müssen, damit über uns der Geist Gottes ruhe."[83]

Also ganz deutlich von seiten des Menschen: „ich tue, damit du gebest", vonseiten Gottes: „tu, damit ich geben kann". Das Heil will und muß *verdient* werden. Darauf ist der ganze *Heilsplan* Gottes gegründet.

Digitized by Google

Gott schuf die Welt, „machte das Zeitliche wegen des Menschen, damit er, darin heranreifend, unsterbliche Frucht bringe"[84]. Dazu gab er ihm seine Anlage und das Gesetz. Die *Anlage ist* des Menschen vernünftige Ausstattung. Er besitzt dadurch ein natürliches Auffassungsvermögen für den göttlichen Geist und ist insofern Abbild (eikón) Gottes. Aber die Anlage muß erst verwirklicht, aus ihr muß erst die Gottähnlichkeit (homóioma theú) werden. Daß der Mensch nicht bereits Gott ähnlich geschaffen ist, unterscheidet ihn von Gott. „Dieser ist in allem vollendet, sich selbst gleich und ähnlich, ganz Licht, ganz Verstand, ganz Wesenheit und die Quelle aller Güter; der Mensch aber schreitet fort und wächst Gott entgegen."[85] Auf daß er es könne, ist ihm das *Gesetz* gegeben. Zunächst das „natürliche" Gesetz, das dem Menschen als Sittengebot ins Herz geschrieben ist, und durch dessen Erfüllung er gerecht wird ohne weitere Leistung. Sein Inhalt ist der nämliche wie der der Zehn Gebote (des Dekalogs). Nur ist es nicht ausdrücklich gegeben. Dies geschieht in Form des Dekalogs und — für die Heiden — des bürgerlichen Gesetzes erst, nachdem es als „natürliches" vergessen worden ist. Als ferner Israel zum goldenen Kalb abfiel, „lieber Sklave als Freier sein wollte"[86], wurde ihm die Last des Zeremonialgesetzes auferlegt, „damit es Gott dienen lerne"[87], dienen nämlich in Freiheit gemäß dem von Christus gebrachten „neuen Testament der Freiheit"[88].

Zwar sind nun „die wichtigsten und höchsten Gebote, ohne die man nicht gerettet werden kann, in beiden Testamenten dieselben"[89]. Aber ein wesentlicher *ethischer* Unterschied besteht doch. Um sich mit freiem, sittlich wertvollem Willensentschluß dem Guten zuwenden zu können, bedarf der Mensch der Erkenntnis des Guten und Bösen. Diese ist ihm inzwischen geworden, indem Gott die Tatsache des *allgemeinen Ungehorsams* gegen sein Gebot zuließ. Gott läßt Adam durch den Teufel aus Neid verführen und gibt zu, daß er wie seine gleichfalls verführten Nachkommen die Gottähnlichkeit verliert, die er — ohne Erkenntnis des Guten und Bösen — zu erwerben bereits im Begriffe war. Er gibt es zu, um dem Menschen die Möglichkeit gewähren zu können, daß er sich diese Gottähnlichkeit unter voller sittlicher Verantwortung erwerbe.

Aber unmittelbar kann dies nicht geschehen. Es gibt ja allerdings Menschen, die Patriarchen, Abraham voran, die noch einzelner guter Werke fähig, nicht ganz der Verführung verfallen sind. Diese sind „Gerechte" vor Gott. Aber „Vollkommene, Gottähnliche" können sie trotzdem nicht aus sich werden, obwohl sie die formale Freiheit zu Gut und Böse auch durch den Sündenfall nicht verloren haben. Ebensowenig verloren haben wie irgend ein Mensch.

Soll darum die Verwirklichung der Gottähnlichkeit „sichergestellt (firmans restituta)"[90] werden, so bedarf es der *Erlösung* durch Christus. Er gibt der Menschheit wieder, was sie in Adam verloren hat. „Den Ungehorsam am Holze [dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen] heilte er

Digitized by Google

durch Gehorsam am Holze [des Kreuzes].. Da er durch das Holz, durch welches wir Gott nicht gehorcht und seinen Worten nicht geglaubt hatten, auch den Gehorsam und die Erfüllung seines Wortes einführte, so hat er offenbar darauf hingewiesen, daß wir mit ebendemselben Gott, den wir in dem ersten Adam beleidigt hatten, weil wir sein Gebot nicht hielten, in dem zweiten Adam [Christus] *versöhnt* worden sind, dadurch, daß wir gehorsam bis zum Tode wurden. Denn allein dessen Schuldner (debitores) waren wir geworden, dessen Gebot wir im Anfang übertreten hatten."[91]

Auf diese Art hat Christus „alle seit Adam zerstreuten Völker und sämtliche Zungen und das Geschlecht der Menschen einschließlich Adam in sich selbst wiederholt (recapitulatus)"[92]. Er hat es in seiner ursprünglichen gottesebenbildlichen Gestalt erlösend wiederhergestellt (recapitulatio, anakephaláiosis). Und nun kann auch die anakephaláiosis im anderen Sinne, die *Vollendung* des Menschen zu seiner wahren Bestimmung, der Gottähnlichkeit, erfolgen. Diese Gottähnlichkeit aber ist das *Heil*, des Menschen nicht nur, sondern auch der Welt, da diese doch nur in Hinsicht auf den Menschen geschaffen ist. Alles wird so, wie es schon im Epheserbrief heißt, „in Christus zusammengefaßt (anakephalaiósasthai), das, was in den Himmeln, und das, was auf Erden ist, in ihm"[93].

So ist denn nun der Gerechtigkeit Gottes, was das Menschengeschlecht im allgemeinen betrifft, Genüge geschehen und damit die Möglichkeit der Heilserwerbung gesetzt. Wie es vom einzelnen erworben werden kann, ergibt sich, indem das Heil einerseits in der *Sündenabwaschung*, anderseits in der Vergottung besteht. Die erstere, seinen Anteil an der allgemeinen Versöhnung mit Gott, empfängt der Mensch infolge des Entschlusses, Christ zu werden, durch das Mysterium der Taufe. Durch sie tritt er in den Vorhof des Heils. Er hat sich nun zu entscheiden, ob er der Taufverpflichtung genügen, d. h. gerecht werden und dadurch das Heil vollends erwerben will. Gerecht werden aber heißt Gott gehorsamen gleichwie Christus. Es heißt in Glauben und der Erfüllung des Sittengesetzes seinen Willen tun. Wer also, in liebevoller Herzensgesinnung dem Lehrer Christus folgend, das Gesetz erfüllt, dessen höchstes Gebot die Liebe ist, der ist gerecht. Und diesem Gerechten gewährt Gott der Gerechte, dem durch solche Gerechtigkeit selbst Genüge geschehen ist, aus Gnade — *Gottähnlichkeit*. Das heißt, er gewährt ihm allmähliche, zunehmende *Vergottung*, die in der „schauenden Erkenntnis (gnósis) des Sohnes Gottes und Gottes selbst"[94] sowie in der leiblichen Auferstehung vollendet wird.

Glaubens*leistung* — Glaubens ist ja „Gottes Willen tun"[95] —, Gerechtigkeit durch solche Leistung, führt also zu dem *Lohn*, der diesem *Verdienst* durch Gottes Gnade wird. Oder vielmehr zu dieser *Belohnung*. Denn einen Rechtsanspruch des Menschen darauf gibt es für Eirenaios nicht.

Damit ist aber der Anstoß für die Zueignung des im allgemeinen aneigenbaren oder objektiv vorhandenen Heiles an den einzelnen Menschen durchaus auf diesen zurückgeschoben. Von ihm allein, nicht von dem Heils-

Digitized by Google

gnadenwillen und der Kraftmitteilung Gottes, hängt es nun in erster Linie ab, ob er sich das Heil erwirbt. Durch eigene Kraft, die er nur aus Schöpfungsgnade hat, wird er gerecht und liefert so Gott die Möglichkeit, ihm — gerechterweise — die Heilsgnade und Kraft zur Heilserwerbung zu gewähren. Genau so wie er anderseits, für etwaige Verschmähung des Heils verantwortlich, dafür von Gott — gerechterweise — gerichtet wird.

Gott ist so stets gerechtfertigt. Grund des Heiles des Menschen ist nicht dieser, sondern Gott, der es ihm angeboten und ihm so Gelegenheit gegeben hat, es zu verdienen; Ursache des Verderbens des Menschen ist dieser selbst, nicht Gott, der es ihm nicht geboten hat, so daß er es nicht zu erwerben brauchte. Gottes Gnade ist groß, umsomehr Grund, daß der Mensch sie verdiene. *Gesetz der Freiheit*, nicht Freiheit vom Gesetz! —

Dieser Gedankengang, hinter dem bei Eirenaios alles andere zurücktritt, ist zweifellos im ganzen und großen ungriechisch. Zwar seine zugleich christo- und anthropozentrische Auffassung der Heilsvermittlung ist es ja nicht. Die johanneische Linie, der er hier folgt, ist auch die griechische. Christus der Logos, „das Wort Gottes ist Mensch geworden und der Sohn Gottes zum Menschensohne [durch die Geburt aus der Jungfrau], damit der Mensch das Wort Gottes werde"[96]; wobei er aber nicht nur als Fleisch erschien, sondern es wirklich ward, da „sonst sein Werk nicht wahr gewesen wäre"[97]. Dazu stimmt seine Abendmahlslehre, derzufolge er „geziemenderweise die unauflösliche Einheit von Fleisch und Geist verkündet"[98], und an die er die sakramental-physische Vergottung in der Eucharistie schließt: „Wie das von der Erde stammende Brot, wenn es die Anrufung Gottes empfängt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern die Eucharistie, die aus zwei Elementen, einem irdischen und einem himmlischen, besteht, so gehören auch unsere Körper, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr der Verweslichkeit an, sondern haben die Hoffnung auf Auferstehung".

Ganz ungriechisch ist dagegen seine Ansicht über das Heil als *Versöhnung*[99]. Für die griechische Denkweise handelt es sich stets um die Erlösung des Höheren, Göttlichen, Geistigen im Menschen von dem ihm anhaftenden Niederen, Natürlichen, Fleischlichen; denn nur jenes ist nach dieser Ansicht des Heils fähig und teilhaftig. Eirenaios dagegen sieht in dem weltlichen Zustande des Menschen nur den widernatürlichen Streit zweier eigentlich zusammengehörigen Momente. Demgemäß gilt ihm als Heil die Beseitigung dieser Spannung, die Versöhnung der getrennten Momente, die Durchdringung und Heiligung des Irdischen, Fleischlichen durch das Göttliche, Geistige. Denn gerade in der Veredelung und Verklärung des Fleisches durch den Geist Gottes bis zur Auferstehung hin besteht, genauer gesagt, für ihn das Heil. Daher auch die Form seines religiösen Optimismus: *Weltbeherrschung* und *Weltveredelung* gegen griechische Weltverachtung und Weltvernichtung als ethisches Ziel. Und daher endlich die Art, wie er die historische Entwicklung in der vorchristlichen und christ-

Digitized by Google

lichen Zeit einheitlich auffaßt: daß der Heilsbund zwischen dem Christengott und der Menschheit nicht zum ersten Male durch die geschichtliche Ankunft Christi geschlossen sei. Sondern es haben mehrere Bünde Gottes mit der Menschheit von Anfang an stufenweise bis zum Christentum emporgeführt. „Noah, Abraham, Moses, Christus" oder „Adam, Noah, Moses, das Evangelium" werden in dieser Hinsicht von ihm genannt[1], gewöhnlich aber nur der Alte und Neue Bund, und außerdem das Gesetz der Heiden[2*]. —

Jenen ungriechischen Gedanken der Versöhnung als Fleischesverklärung hat die abendländische Entwicklung nicht aufgenommen; ist es doch ein offenbar ganz anderer Gedanke als der der Vergeistigung des Leibes bei Paulus[3*], wie auch jene Versöhnung sichtlich eine ganz andere ist als die von Christus gebrachte[4*] und von Paulus[5*] sowie von Eirenaios selbst anderwärts[6*] gelehrte. Dagegen hat das Abendland wohl den im Juden- und Römertum wurzelnden Bundes- und Rechtsgedanken herübergenommen, der sich immer mehr zum Verdienst- und Genugtuungsgedanken ausbildet. Das zeigt schon des Eirenaios großer Schüler Tertullianus, dessen System den nächsten Gegenstand unseres Interesses zu bilden hat.

b) Tertullianus und Cyprianus

Im Kern der Lehre stimmt Quintus Septimius Florens **Tertullianus** (etwa 160—218)[7*] mit Eirenaios überein. Auch entwickelt er sie wie jener im Gegensatz zur Gnostik. Aber er unterbaut sie zugleich derart systematisch, daß er in dieser Hinsicht dem Origenes gleichgestellt werden kann.

Nach der kirchlich-eirenaischen Ansicht besteht der vollkommene Mensch aus drei Stücken: aus Fleisch, Seele und Geist"[8*]. Hier hatten die valentinianischen Gnostiker mit ihrer Unterscheidung von Pneumatikern, Psychikern und Choikern eingesetzt[9*]. Tertullianus weist sie und die Kirchenlehre mit der Erklärung ab, die Seele sei als Anhauch aus Gottes Geist selbst Geist. Gott lebt ewig. Wer lebt, der atmet. Gott lebt immer, also atmet er immer. Atmen aber ist Ein- und Ausatmen, spiritus und flatus (wie anderseits der ganze Atmungsvorgang spiritus heißt). Nun trifft der flatus den aus der Erde bereits fertig gebildeten Menschen Adam ins Antlitz. Insofern ist er Anhauch und „lebendige Seele", die für ihn den Anfang eines fortan selbständig geführten höheren Lebens bedeutet. Insofern aber der Mensch nun beseelt-lebendig ebenfalls atmet, ein- und ausatmet, ist seine Seele, wodurch er dies tut, auch spiritus, Geist. Menschlicher Geist und zugleich Bild von Gottes Geist.

Als solches muß er, wenngleich er ihn an Vollkommenheit nicht erreicht, doch gewisse wesentliche Züge mit ihm gemein haben. Sonst wäre er nicht sein Bild. Tatsächlich nimmt des Menschen Seele als Geist ebenso wie Gott als Geist Eindrücke auf und gibt sie von sich, atmet also lebendig fort. Sie empfindet sich selbst mittelst ihrer Sinne: Sinnlichkeit (sensualitas). Sie weiß um ihr Verhältnis zu ihrem Schöpfer: Vernünftigkeit (rationalitas), und zwar im allgemeinen durch den „gesunden Menschen-

Digitized by Google

verstand (sensus communes, publica conscientia)", im besondern durch die (christliche) Vernunft (ratio [christiana]). Sie sucht den Schöpfer allerwärts und auf alle Weise aus allen seinen Werken zu verstehen und die „natürliche Erkenntnis (naturalis agnitio)" zur „volleren Kenntnis (plenior notitia)" zu führen: Einsichtigkeit (intellectualitas).

Diese Einsichtigkeit, bei der man an die phrónesis denken mag, hat aber auch schon *ethischen* Bezug. „Was ist so *gut* als die Kenntnis von und der Verkehr mit Gott?"[10] Ja, Gott der Gute hat den Menschen geradezu gegeschaffen, damit er von ihm erkannt und also durch gutes Werk von ihm geehrt werde. Darum blies er ihm die lebendige Seele ein, machte ihn so zu seinem Bilde und richtete so seine ganze Substanz, seine Seele von Anfang an für Sittenreinheit ein. Zwar die gute Natur (natura), d. h. den anfanglosen Besitz der Güte, der ihm selbst eignet, gab er dem Menschen selbstverständlich nicht. Dann wäre dieser ja gottgleich, ja Gott selbst geworden. Aber die gute Anlage oder Einrichtung (institutio) gab er ihm, die Anlage, gut zu *werden*, da er es doch *sein* konnte. Und zwar — hier nimmt Tertullianus' Lehre ihre eigentümlichste Wendung —, damit er die ihm in dieser Anlage mitgegebene *Freiheit* dazu anwende, sich das Gutsein zu *verdienen*. Er soll Gott so Gelegenheit geben, sich ihm gegenüber nicht nur als der Gute, sondern auch als der *Gerechte* zu erweisen. Und er soll sich so zugleich das *Heil* verdienen. Denn dies Heil ist Gottesgemeinschaft in dem Sinne, daß man das Gute mit ihm gemein hat.

Höchste Güte Gottes offenbart sich darin. Auf den Alleinbesitz des Guten will er verzichten, will es auch dem Menschen zum bleibenden Besitz geben. Aber dieser verdiente es zunächst nicht. Frei im Wollen und Handeln, wandte sich seine Seele dem Bösen zu und wurde dadurch *sündig*. Sündig durch Übertretung von Gottes Gebot. Gottes, des Gesetzgebers, vor dessen „gesetzmäßiger Macht (auctoritas)" sich der Mensch unbedingt zu beugen hat. Die Folgen waren sehr schlimm. Das Böse, von außen durch den Antrieb der Schlange herangebracht, wuchs in die Seele ein und mit ihr heran. Es wurde dem Menschen „gewissermaßen eine Natureigentümlichkeit"[11]. Außerdem wurde sein ganzes Geschlecht „durch den Sündensamen befleckt und zum Fortleiter seiner eigenen Verdammnis gemacht"[12]: *Erbsünde*. Für jeden hieß es fortan: „Noch lebt die Strafsentenz Gottes über dein Geschlecht in dieser Welt fort; dann muß also auch deine Schuld fortleben"[13].

Und dennoch: Ist so auch „die Verderbnis der Natur zur anderen Natur geworden"[14], so ist doch immer noch das göttliche Gute in der Seele zurückgeblieben als ein Licht, das „nicht sowohl ausgelöscht als vielmehr nur verdunkelt werden konnte". Ein „Keim des Guten" bleibt in allen Seelen, die darum gleichmäßig schuldbeladen sind. „Auch an dem Schlechten ist immer noch irgend etwas Gutes und an dem Besten ein wenig Böses". Ohne Schuld ist keiner. Aber auch keiner ohne freien Willen. Dieser ist ihm verblieben trotz dem Falle.

Hier knüpft nun Gottes Güte abermals an, auf daß „das Natterngezücht

Digitized by Google

Früchte der Buße bringe, nachdem es das Gift der Bosheit ausgespien hat"[15]. Gott „gibt dem Menschen Spielraum zu einem Kampfe, damit er vermittelst derselben Willensfreiheit seinen Gegner zu Boden strecke, wodurch er jenem unterlegen war"[16]. Er gibt ihm darum seinen Willen kund im „Gesetz" sowie, als dieses nicht zureicht, im Neuen Bunde im „Neuen Gesetz". Darum offenbart er sich ihm auch in der Natur- und in der göttlichen und kirchlichen Zuchtordnung (disciplina) gleichwie in der Tradition aufgrund der Schrift.

In all diesen Quellen findet der Mensch und zuletzt der durch die Taufe von Erb- und eigener Sünde gereinigte Christ, was Gott gefällt und was ihm nicht gefällt, was er daher verbietet. Dafür muß er ihm aber nun auch *„Genüge tun"*. Er muß Gottes Ansprüche an den Menschen befriedigen. Er muß diesen ihm kundgetanen Willen Gottes durchaus erfüllen, d. h. unbedingt alles, was er gebietet, tun und alles, was er verbietet, meiden. Sonst begeht er sicher eine Sünde und verfällt damit dem Gerichte Gottes. Es ist der letzte Pakt, den Gott mit der sündigen Menschheit geschlossen hat. Nur einmal stirbt Christus. Nur einmal wird in der Taufe die Erb- und bisherige Sünde abgewaschen. Wehe dem, der von da an das neue Gesetz nicht unbedingt hält, sich der Disziplin nicht unbedingt fügt! Er beleidigt Gott in seiner Ehre, erzürnt ihn. Und Gott, der nicht nur Gesetzgeber ist, sondern als Richter auch über die Erfüllung seines Gesetzes wacht, muß als gerechter Gott Rache nehmen. Er muß Strafe verhängen, zeitliche und schreckliche ewige Strafe. In Furcht davor hat der Sünder fortan zu leben.

Aber gerade diese *Furcht* wird für den gütigen Gott der Hebel, dem rückfälligen Sünder trotz allem noch einmal zu helfen. Er läßt[17] sich von ihm durch *verdienstliches Handeln Genugtuung* leisten und gibt ihm so Gelegenheit, die Verzeihung zu erlangen, ohne welche Strafe eintreten müßte. Bekennt der Sünder reuig seine Sünden, freiwillig und wahr, nimmt er freiwillig Bußleistungen auf sich, so wird Gott dadurch befriedigt, und die Strafe bleibt aus. Kasteiungen, Fasten, Entbehren der gewohnten Reinlichkeit, jeder Mangel, Qual, Demütigung, der Tod gilt als solche Leistung, je nach der Größe des begangenen Verstoßes.

Ja er darf sogar hoffen, des Heils noch ebenso teilhaftig zu werden wie der „Gerechte", der von vornherein all sein Sinnen und Handeln nach der *Hoffnung* auf das Heil eingerichtet und Gott von vornherein Genüge getan hat. Der von jeher „sich um Gott verdient"[18] und andererseits „Gott gegen sich verbindlich gemacht hat"[19]. Insofern nämlich der Sünder seine freiwilligen Bußleistungen über das ihm zugedachte *Strafmaß* hinaus steigert und sich so ein weiteres Verdienst erwirbt. Denn dann muß ihm Gott nach Maßgabe dieses Verdienstes seinen Anteil am Heile zuweisen.

So krönt Tertullianus seine juristische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen. Voraussetzung für das *Verdienst* (meritum) ist allemal, daß man Gott etwas seinem Willen Entsprechendes, also

Digitized by Google

ihm Wohlgefälliges, wozu man nicht verpflichtet ist, leistet. So kann schon die Gesinnung verdienstlich sein, welche Gott etwas ihm Angenehmes erweisen möchte. Im engeren Sinne verdienstlich sind aber nur *Handlungen*, und zwar zweierlei. Erstens Befolgung des Willens Gottes unter Leistung von Nichtpflichtmäßigem oder Unterlassung von Nichtverbotenem, von dem, was durch die „Nachsicht (indulgentia) Gottes" an sich zugelassen ist. Zweitens Steigerung der freiwilligen Bußleistung über das zugedachte Strafmaß hinaus. Beides aber erwirbt das *Heil*, indem dadurch das, was Gott will, unsere *Heiligung* durch gottgefälligen Wandel, erfüllt wird[20].

Was damit gemeint ist, wird aus Tertullianus' Behandlung der Keuschheitsfrage klar. Die erste Art Heiligung durch Keuschheit „ist die Jungfrauschaft von der Stunde der Geburt an; die zweite die von der Wiedergeburt d. i. von der Taufe an, die entweder in der Ehe Reinigkeit herbeiführt durch Übereinkunft oder im Witwenstande verharren macht aus freiem Willen. Als dritte Art bleibt dann noch die einmalige Ehe, wenn man nämlich nach Zerreißung der einen Ehe von da an dem anderen Geschlechte entsagt. Die erste Art der Jungfrauschaft, das gar nicht kennen zu lernen, wovon man später Befreiung wünscht, ist ein seliger Zustand; die zweite Art, das zu verachten, dessen Macht man sehr gut kennt, ist Sache der Tugendstärke; die letzte aber.. ist Sache der Tugend und zugleich ein Verdienst der Resignation. Resignation ist es nämlich, das, was einem weggenommen wurde [durch Gott den Herrn], nicht mehr zurückzuverlangen."[21]

Aber auch im allgemeinen gilt: Je höher die *Leistung*, desto höher das Heil. Es wird schon im niedrigsten Grade erworben, wenn einfach, ohne daß man eine Versuchung infolge von Kenntnis des Bösen oder auch nur Nachgelassenen zu überwinden hat, dem Willen Gottes gemäß gelebt wird. Die *sittliche* Leistung aber beginnt erst mit dem Tugendverdienst, worin der Mensch auf das Nachgelassene verzichtet und das Gottgewollte tut. Und sie krönt sich im Tugend- und *Resignationsverdienst*, worin sich der Mensch ganz in Gottes Willen ergibt gleich Hiob.

So treibt denn des Tertullianus *Heilsverdienstlehre*, derzufolge das Heil als Gegenleistung Gottes genau nach des Menschen Leistung abgestuft ist, immer mehr zur *Askese* hin. Je größer Anstrengungen, Qualen und Martern gewesen sind, die man beim „sich Verdientmachen um Gott" ausgestanden hat, desto höher werden dann die Belohnungen von Gott zugemessen werden. Es gibt geradezu eine himmlische Rangordnung, in die die einzelnen nach ihren Verdiensten eingegliedert werden. Die höchste Stufe nehmen die als Märtyrer Gestorbenen ein. Bei ihnen fällt sogar der Zwischenzustand der Seelen nach dem Tode in der Unterwelt weg. Sie werden sofort in das Paradies zum Herrn versetzt.

Geduld als Grund und Folge des Glaubens — so führt sich die Lehre im einzelnen durch — ist die Haupttugend. In ihr wurzeln alle anderen: Glaube, Liebe, Hoffnung mit ihren Betätigungen der Disziplin, der Mildtätigkeit und des Gottvertrauens, Furcht Gottes als der Weisheit Anfang, Wahr-

Digitized by Google

haftigkeit und Rechtschaffenheit, Billigkeit, Treue und Gerechtigkeit. Vor allem aber Demut in Leid und Mitleid, Enthaltsamkeit mit Ehrbarkeit, Schamhaftigkeit, Mäßigkeit, Keuschheit, Erduldsamkeit mit Standhaftigkeit, Gleichmut, Versöhnlichkeit, Friedfertigkeit, Betrübnislosigkeit und Freudigkeit, und endlich, alles vollendend und zusammenfassend, wiederum die *Heiligkeit*, deren Geduldwerke da insbesondere sind Gehorsam gegen Gott, Gebet und Fasten in jeder Hinsicht.

Widerstandleisten gegen das Übel dieser Welt ist dadurch nicht ausgeschlossen. „Mitbesitzer sind wir der Welt, aber nicht ihres Irrtums."[22] Und wir müssen ihn bekämpfen, indem wir uns überall offen als Christen bekennen und führen, Krieger Christi. Bis uns, gegebenenfalls, die Siegespalme und der Ruhm des Martyriums wird mit seiner höchsten Krone der ewigen Seligkeit.

Denn so will es Gott und hat es uns gelehrt durch Jesus Christus in seinem göttlichen *Gebet*, das nun auch das unsere sein soll. „Dein Wille geschehe im Himmel und auf der Erde", so bitten wir und sollen bitten. „Möge uns Gott", heißt dies, „das Wesen und Vermögen seines Willens darbieten, auf daß wir gerettet seien im Himmel und auf Erden; denn sein höchster Wunsch ist das Heil derer, die er zu Kindern angenommen hat."[23] Beten wir so und handeln danach, so sind wir, da Gott solchem Gebet die Gewährung keinesfalls verweigert, auch unseres Heiles sicher. „Unser täglich Brot" wird uns dann in Gestalt Christi, der da ist das Leben und das Brot des Lebens, „heute", und das heißt immerdar, indem wir „erlöst" sind „vom Bösen". Und so schließt sich der Kreis im Vaterunser: Aufopferung des Gehorsams im „Willen"; Erinnerung an die Hoffnung im „Reich, das da komme"; Bitte um Leben im „Brot"; Buße der Sünden in der „Bitte um Verzeihung"; Besorgnis vor Versuchungen in der „Bitte um Schutz"; allem voran aber Zeugnis des Glaubens im „Namen, der da geheiligt werde", im Namen des „Vaters", von dem alles stammt, Leben und Lehre, Zucht und Heil, Menschen und Welt, alles, nur nicht die Sünde! Und der darum auch, ein strenger aber gerechter Richter, fordert, daß sie abverdient werde, es sei denn, man verzichte auf sein Heil. —

Zu welchen ethischen Folgen der Heilsverdienstgedanke bei Tertullianus uns weiterhin führt, wird erst völlig klar, wenn man Tertullianus' Ansicht von der *Heilsgnade* oder *Gnade* schlechthin berücksichtigt.[24]

Zweifellos hat er darunter nicht nur die Vergebung der Sünden, sondern auch den damit in der Taufe verliehenen, das Leben des Christen von da ab begleitenden Beistand des heiligen Geistes verstanden. Und diesen hat er, in stoischen Bahnen wandelnd, nur als Eingebung (inspiratio) eines höheren, göttlichen Kraftstoffes zu denken vermocht, die sich der Mensch aus eigener Kraft seines eigenen freien Willens *verdienen* muß. Aber nicht nur dies. Auch die Sündenvergebung in der Taufe muß durch die Bekehrungsbuße „erkauft" werden[25]; ebenso wie es nötig ist, daß der Getaufte sich die Vergebung von Sünden durch (Buß-)Genugtuung erwerbe[26].

Digitized by Google

Daß auch der freie Wille, mittelst dessen dies geschieht, eine (Schöpfungs-)Gnadengabe ist, tritt dabei zurück. Er gilt als zur *Natur* des Menschen gehörig, und die Schöpfungsgnade ist nicht Gnade schlechthin. Das ist im Gegenteil nur die Heilsgnade, die erst in der Taufe und weiterhin durch Verdienst kommt. Also ausgesprochener *Moralismus* — die Naturkraft des freien Willens ist des Menschen eigene Kraft — und eine Art *Synergismus:* Gottes Gnadenkraft wirkt mit (synergéi) zum Heile des Menschen, sobald dieser nur erst will. Sein Vermögen, außer dem Bösen das Gute zu wollen, ist selbst durch die Erbsünde nur „verdunkelt, nicht erloschen"[27], und so kann er sich das Heil verdienen wollen, ohne daß ihm (paulinisch) das (verlorene) Vermögen, das Gute wirksam zu wollen, gnadenweise von Gott zurückgegeben wird. Die „zuvorkommende" Heilsgnade schrumpft darauf zusammen, daß Gott „dem Menschen Spielraum zu einem Kampfe gibt, damit er vermittelst derselben Willensfreiheit seinen Gegner zu Boden strecke, wodurch er jenem unterlegen war"[28*]. Die eigentliche Heilsgnade, die Gnade schlechthin, ist dagegen nicht „umsonst d. h. unentgeltlich gegebene (gratia gratis data)"[29*]; das stoische System ist nur insofern christlich durchbrochen, als sie nicht als natürliche Entwicklung, sondern als „natürlich" verdiente übernatürliche Gabe Gottes erscheint. —

Des Tertullianus' Lehre ist ganz klarer Moralismus mit Gnaden-Synergismus. Daran wird auch durch seinen Übertritt zum Montanismus nichts geändert, nur daß er ihn in manchen Dingen strenger denken ließ als vorher: so mit Bezug auf die zweite Ehe, die er nun unbedingt verurteilt, das Fasten und die Wiederaufnahme der Todsünder in die Kirche.

Immerhin gibt es bei ihm einen Punkt, von dem aus eine zwiespältige Weiterentwicklung möglich war.[30] Er faßt nämlich die Freiheit, sofern sie zur Heilserwerbung nötig ist, nicht absolut, sondern von vornherein im Verhältnis zur (Heils-)Gnade. Sie ist ihm Empfänglichkeit für die Gnade, und tritt die Gnade ein, so ist sie auch eine die Natur verändernde, dem Willen eine andere Grundrichtung einflößende Kraft (Inspiration). Stimmte die Kirche mit ihm — mittelbar durch Cyprianus[31*] — in dieser Hinsicht wesentlich überein, so mußte doch etwas anderes herauskommen, je nachdem man weiterhin einerseits die Empfänglichkeit für die Gnade, anderseits die Gnade selbst als die Hauptbedingung des Heils ansah.

Anfangs zwar blieb man bei der Popularisierung und strengen Verkirchlichung des Tertullianus durch Thascius Cäcilius Cyprianus (etwa 200 bis 258)[32*] stehen. Selbst kein Theoretiker, nimmt dieser im allgemeinen[33*] die tertullianische Theorie an, übersetzt sie ins Praktische, und tut nichts hinzu als die systematische Ausgestaltung der Lehre vom „reinen Verdienst" und was damit zusammenhängt: Solches Verdienst kann erworben werden durch Hinausgehen der Bußleistung über das zugedachte Strafmaß oder durch bloß „geratene" Werke, und es kann dienen dem Leistenden selbst oder, durch Fürbitte der so leistenden „Heiligen", auch andern. Diese müssen dessen freilich dann (nach Gottes Ermessen) „würdig" und vor

Digitized by Google

allem bereits Glieder der Einen katholischen Kirche sein. Insbesondere wirkt dabei die „verstärkte Fürbitte", die bei dem Abendmahlsopfer von dem darbringenden Priester — kraft seines Amtes einem „Heiligen" — ausgeübt wird.

Also nichts, was nicht auch Tertullianus selbst gesagt haben könnte. Dagegen liegt gleich einzelnen anderen Äußerungen des Cyprianus[34a] schon in der Linie jener beiden Sonderentwicklungen, was wir von den nun folgenden Vätern hören.

c) Von Lactantius zum Pelagianismus

Überwiegender Moralismus bis hin zum *Menschen-Monergismus* — wonach das sittliche Werk (érgon) der Heilsaneignung vom Menschen allein (mónos) zu leisten ist — tritt zutage bei Lactantius (bis etwa 340)[35a], dem wegen der Reinheit und Gefälligkeit seines Stils sogenannten „christlichen Cicero", wenn er sagt: „Der Mittler hat also das Fleisch angezogen, um durch Bändigung der Fleischeslüste zu lehren, es sei nicht Sache der Notwendigkeit, zu sündigen, sondern Sache des Vorsatzes und des Willens"[36]. Hier erscheint Christus lediglich als Lehrer und Vorbild der Gerechtigkeit, in dessen Nachahmung sich der Mensch das Heil erwerben muß — rein aus „natürlicher" (bloß aus Schöpfungsgnade) ihm eigener Kraft. Ein Rest von Synergismus liegt nur noch in der Tatsache, daß die Offenbarung Gottes in Christo dabei als Heilsgnade betrachtet wird.

Gewissermaßen synergistisch lehrt also auch Lactantius, dem man immerhin den ersten, wenngleich kaum einen selbständigen Gedanken bergenden Versuch zubilligen muß, im Abendlande die christlichen Lehren und die christliche Weltanschauung zu einem System zusammenzuschließen.

In seinen „Göttlichen Unterweisungen" verfolgt er hauptsächlich apologetische Zwecke; insbesondere sucht er in deren 1. und 2. Buch „von der falschen Religion" und dem „Ursprung des Irrtums" nachzuweisen, daß der ganze heidnische Götterglaube aus der Vergötterung verstorbener Menschen entstanden sei. Das 3. und 4. Buch handelt von der wahren und der falschen Weisheit, deren erstere Christus auf die Erde gebracht habe; ethisch gewendet ist vor allem das 5. Buch, von der Gerechtigkeit, die gänzlich von der Erde verschwunden sei und nicht mehr zurückkehren werde, solange nicht der eine wahre Gott von allen anerkannt werde und alle sich „durch ein heiliges und unverletzliches Band göttlicher Kindschaft" verbunden glaubten. In der „Gerechtigkeit" aber faßt er das Verhalten gegen Gott wie gegen den Nächsten zusammen, und gewinnt so Frömmigkeit und Billigkeit (pietas und aequitas) als die beiden Haupttugenden. Das 6. Buch handelt vom „wahren Gottesdienst (cultus)", das 7. über das „glückselige Leben", wobei er sich in glänzenden Schilderungen des nach ihm nahe bevorstehenden tausendjährigen Reiches ergeht. Schon Hieronymus hat gemeint: „Hätte er doch das Unsrige ebenso zu begründen wie das Fremde zu zerstören gewußt"; von selbständiger Verwertung des Christlichen, das er im wesentlichen, was die Bibelzitate betrifft, aus Cyprianus schöpft wie das Heidnische aus Cicero, ist wie gesagt, bei ihm kaum die Rede. Direkter schöpft[37] des Lactantius Lehrer Arnobius (um 300) aus dem Heidentum, um es zu bekämpfen, aber auch er bietet nichts ethisch Bedeutsames außer etwa dies, daß die Seele, von Haus aus sterblich, nur durch Gottes Gnade unsterblich werden könne, wenn sie es verdiene. Desgleichen genügt für den „Octavius" des Minucius Felix (eines mit Tertullianus gleichzeitigen

Digitized by Google

Apologeten) und die Traktate des Zeno von Verona (4. Jh.) bloße Namensnennung, wenngleich letzterer ein hervorragender Homiletiker ist.

Synergistisch lehrt endlich noch Hilarius von Pictavium (etwa 315 bis 367), der „Athanasios des Abendlandes". „Im Glauben bleiben", heißt es bei ihm, „ist Gottes Gnadengabe; der Anfang aber liegt bei uns. Unser Wille muß es aus sich haben, daß er will. Gott wird dann dem, der so angefangen hat, das Wachstum geben, da seine Schwäche aus sich die Vollendung nicht erreichen kann; das Verdienst der zu erlangenden Vollendung stammt darum aber doch aus dem Anfange des Willens."[38] Dem Menschen fällt hier also noch entschiedener als bei Tertullianus das Verdienst des Heilerwerbs zu: Darauf, daß auch der freie Wille Gottes (Schöpfungs-) Gnadengeschenk ist, wird nicht reflektiert. Die (Heils-)Gnade kommt nur als notwendige Hilfe hinzu, ein synergistischer Rest. —

Immerhin noch als notwendige Hilfe. Im *Pelagianismus*[39*] erscheint sie dem Pelagius selbst (bis nach 418) als Hilfe zum Guttun nur noch wie ein Beiwerk, seinem Schüler Cölestius vollkommen überflüssig. Das hängt mit dem auch von Julianus Eclanensis (etwa 386—455) geteilten *pelagianischen Gnadenbegriff* zusammen.

In diesem wird nämlich die Schöpfungsgnade bezüglich des freien Willens noch weiter zurückgeschoben als sogar bei den extremsten der bisherigen Moralisten. Lassen diese — offen oder stillschweigend — immer noch Gott als den Geber des freien Willens selbst gelten, so besteht für die Pelagianer die Gnadenwirksamkeit Gottes überhaupt nur noch in der Schöpfung und Erhaltung des Willens*vermögens* des Menschen, ja sogar seiner abstrakten Willens*möglichkeit*.

„Wir unterscheiden", sagt Pelagius in seiner Schrift über den freien Willen, „drei Punkte und verteilen sie nach einer bestimmten Ordnung. An erster Stelle setzen wir das Können, an zweiter das Wollen, an dritter das Sein. Das Können verlegen wir in die Natur, das Wollen in den Willen (arbitrium), das Sein in die Handlung (effectus). Jenes erste, nämlich das Können, gehört eigentlich Gott an, welcher es seiner Kreatur geschenkt hat: Die beiden andern aber, das Wollen und das Sein, sind auf den Menschen zurückzuführen, weil sie aus der Quelle des Willens hervorgehen. Also im guten Willen und guten Werk (opus) liegt das Lob des Menschen, ja sowohl des Menschen als Gottes, der die Möglichkeit (possibilitas) des Willens und Werkes geschenkt hat und der die Möglichkeit selbst durch die Hilfe seiner Gnade immerwährend unterstützt. Daß aber der Mensch das Gute wollen und vollbringen *kann*, ist allein Gottes (Werk). Es kann daher jenes eine sein, auch wenn jene zwei nicht vorhanden sind, diese aber können ohne jenes nicht sein. Deshalb steht es mir frei, weder einen guten Willen noch eine gute Handlung zu haben, auf keine Weise aber kann ich die Möglichkeit des Guten nicht haben. Sie ist in mir auch gegen meinen Willen, und hierin läßt die Natur niemals nach. Den Sinn hiervon mögen uns Beispiele klar machen. Daß wir mit den Augen sehen können, ist nicht unser

Digitized by Google

Werk; daß wir aber gut oder schlecht sehen, das ist unsere Sache. [Oder: Daß ich reden kann, ist nicht mein Werk; daß ich rede, ist mein, d. i. Sache des eigenen Willens[40].] Und damit ich alles überhaupt zusammenfasse, so gehört dies, daß wir alles Gute tun, sagen, denken können, dem zu, welcher dieses Können geschenkt hat, der dieses Können unterstützt; daß wir aber gut entweder handeln oder sprechen oder denken, ist unser Werk, weil wir all das auch ins Böse verkehren können. Wenn wir daher ... sagen, der Mensch könne ohne Sünde sein, und durch das Bekenntnis der empfangenen Möglichkeit Gott loben, welcher uns dieses Können geschenkt hat, so ist hier keine Veranlassung den Menschen zu loben, wo es sich um die Sache Gottes allein handelt: Denn nicht von dem Wollen, noch von dem Sein, sondern nur davon, daß es sein kann, ist die Rede."[41]

Augustinus findet darin „die ganze Lehre des Pelagius"[42]. In der Tat: Man braucht bloß noch mit Cölestius hinzuzufügen: „der menschliche Wille ist nicht frei, wenn er den Beistand Gottes bedarf, weil es ein jeder in seinem eigenen Willen hat, etwas entweder zu tun oder nicht zu tun"[43], und man hat sogar den *reinen Pelagianismus* „oder vielmehr *Cölestianismus*"[44].

Cölestius nämlich, nicht Pelagius (auch nicht Julianus) ist der eigentliche geistige Träger dieser Häresie, und man muß seine Konsequenz hinzunehmen, wenn man nicht den „Pelagianismus" mit dem Halb- oder Semipelagianismus verwechseln will.

Dann ergibt sich aber auch mit systematischer Geschlossenheit: Die Willensfreiheit besteht nach pelagianischer Meinung in der Möglichkeit, gleicherweise (indifferenter) das Gute oder aber das Böse zu wollen. Der *freie Wille* ist das indifferente Vermögen des Guten und Bösen (liberum arbitrium indifferentiae). Demzufolge darf er *von keinerlei „helfender Gnade* (gratia adjuvans)" *bedingt*, er muß ganz auf sich gestellt sein. Sonst ist er nicht wirklich frei.

Durch den freien Willen ist der Mensch von Gott emanzipiert, sagt gelegentlich auch Julianus[45]. Was von Gnade übrigbleibt, beschränkt sich darauf, daß der Mensch von Gott mit der Möglichkeit des freien Willens begabt ist und von ihm in dieser Möglichkeit erhalten wird. (Wogegen Pelagius selbst lehrt, daß „der freie Wille in allen guten Werken immerwährend durch göttliche Hilfe unterstützt wird"[46].) Eine Gnade, die den Menschen einseitig dem Guten zuneigen wollte, wäre Vernichtung der wesentlich indifferenten Willensfreiheit. *Neigung zum Guten* muß *aus dem freien Willen allein* stammen, genau so wie die Neigung zum Bösen.

Wirklich nahmen die Pelagianer an, daß eine solche Neigung beim ersten Menschen als zugleich mit der Willensfreiheit auftretendes *„natürliches Sittengesetz"* dagewesen sei. Seine *Gerechtigkeit* bestand darin, daß er es ohne helfende Gnade Gottes rein aus freiem Willen vollzog. Aber dieser Wille führte ihn gelegentlich auch zur *Sünde*. So bleibt es auch bei den Nachkommen Adams. „Unser ist der Sieg [im Guten]", sagt Cölestius, „da wir mit eigenem Willen die Waffen ergriffen haben; so wie es auch unser

Digitized by Google

ist, wenn wir besiegt werden [im Bösen], da wir es mit unserem eigenen Willen verschmähten, uns zu waffnen."[47] Jedesmal, wenn die Versuchung an uns herantritt, vermögen wir ihr aus eigener Kraft des freien Willens zu widerstehen. Die Sünde ist nicht eine Natureigenschaft, sondern ein Einzelvergehen gegen Gott. Erbsünde kann es nicht geben, sie wäre Bindung des freien Willens. Jeder Mensch kommt sündlos zur Welt, und begeht — unbeschadet der Möglichkeit, daß er sündlos bleibe — seine Sünden als sündhafte Willenstaten aus sich. Adam hat nur durch sein Beispiel zur Sünde gereizt.

Die Sünde, durch das als „natürliches Sittengesetz" wirkende *Gewissen* vermeidbar, ist nur für den Sünder selbst verhängnisvoll, ihm zum Unheil. Sie will auch von ihm allein gebüßt sein. Er kann dafür *Buße* tun durch *gute*, wieder nur an ihm liegende *Werke*.

Durch solche kann sich der Sünder auch das *Heil* selber *verdienen*. Das Gesamturteil über den Menschen bildet sich aufgrund der Zusammenrechnung seiner guten und bösen Werke und der Vergleichung beider Summen.

Daß bei solcher Anschauung die „Gnade", welche Gott durch das alttestamentliche Gesetz und die Lehre sowie das Beispiel Christi dem Menschen zukommen ließ, nur eine kümmerliche Nebenrolle spielen kann, ist klar. Sie kann höchstens als Hilfe da sein, „das, was Gott vorschreibt, *leichter* zu erfüllen"[48]. Aber selbst so fällt sie eigentlich aus dem pelagianischen System heraus. Nach diesem steht der Mensch für sein Heil oder Unheil ganz auf sich allein. Es ist der *vollendete Moralismus* in Gestalt des *Menschen-Monergismus*. Auch wenn Pelagius gelegentlich an die Sündenvergebung durch Christi Tod erinnert, so geschieht es in systemwidrigem Zusammenhange: „Wir, die wir durch Christi Gnade belehrt und zum besseren Menschen wiedergeboren sind, müssen, durch sein Blut gesühnt und gereinigt und durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit angespornt, besser sein als die vor dem [alttestamentlichen] Gesetz waren, besser auch als die unter diesem Gesetz waren."[49]

d) Von Ambrosius zu Augustinus

Den äußersten Moralismus als Menschen-Monergismus hat selbst Pelagius nicht zu bekennen gewagt. Vollends unvereinbar ist er mit dem *überwiegenden* (Heils-)*Gnadentum* bis hin zum *Gottes-Monergismus*, wie sie durch Ambrosius und Augustinus vertreten werden.

Auch diese Richtung beginnt synergistisch mit

α) Ambrosius,

der von etwa 340 bis 397 gelebt hat[50*], und dessen ethische Ansichten keineswegs allein aus seinem offenbar an Ciceros Schrift „Über die Pflichten" angelehnten Werke „Über die Pflichten der Kleriker (ministri)"

Digitized by Google

und aus seinen Schriften über die Jungfräulichkeit, sondern vielmehr zumeist aus seinen Predigten und Schrifterklärungen zu schöpfen sind.

Was das Werk „Über die Pflichten der Kleriker" anlangt, so handelt es im 1. Buch vom decorum, im 2. vom utile, im 3. vom Zusammenhang beider, und zwar im einzelnen so, daß das decorum nach den vier Kardinaltugenden abgehandelt, als das Nützliche das hingestellt wird, was unsere Frömmigkeit fördert und uns vollkommen macht, und als Endzweck des menschlichen Lebens die Gottähnlichkeit erscheint, nach der zu streben und sie bei andern zu befördern unsere Pflicht ist. Der stoische Unterschied zwischen den vollkommenen und unvollkommenen Pflichten (Ciceros perfectum und medium) wird natürlich christianisiert und mit dem „Gebotenen" und bloß „Geratenen" (praecepta und consilia evangelica) übereins gebracht; insbesondere aber tritt dabei wieder der asketische Gesichtspunkt in der Hochschätzung der Jungfräulichkeit stark hervor; die Feindesliebe wird streng im Sinne der Bergpredigt gefaßt; stoisch ist die Verwerfung des Privateigentums und (konsequenterweise) des Zinsennehmens, wobei er übrigens an dessen allgemeine Verwerfung in der alten Kirche anknüpft. Das Almosen gilt auch ihm als eine zweite Taufe: „Ja ich möchte es unter Vorbehalt des Glaubens sagen, die Almosen gewähren noch mehr Vergebung als die Taufe ... weil sie Vergebung bringen so oft man sie gibt", sagt er auch in einer seiner Predigten[51].

Der Synergismus des Ambrosius ist dem tertullianischen oder gar hilarianischen gerade entgegengesetzt. Nicht Gott wirkt bei ihm mit zur Erlangung des Heils, sondern der Mensch wirkt mit zur Auswirkung der (Heils-) Gnade Gottes. „Ich wage zu sagen, daß der Mensch den Weg [zum Guten] nicht zu gehen vermag, es sei denn er habe Gott als Vorgänger."[52] Und sogar: „Von Gott wird der [gute] Wille der Menschen vorbereitet"[53], so daß „niemand ohne den Herrn anfangen kann"[54].

Dies klingt eigentlich schon gottesmonergistisch. Aber der Synergismus ist gewahrt. „Es will die Sonne der Gerechtigkeit, daß man ihr zuvorkomme, ja sie wartet auf unser Zuvorkommen"[55], und „wir beeifern uns des Verlangens [nach dem Guten], als ob dies Verlangen nicht in unserer Macht stünde, sondern in der Macht der Gnade Gottes"[56]. Das kann nichts anderes heißen als: Gott erwartet, daß der Mensch der Vorbereitung seines Willens zum Guten Rechnung trage, sowie: er billigt ihm darum das Bewußtsein des freien Willens zu, das eine unwiderstehliche Gnadenmacht Gottes abweist.

Tatsächlich erkennt Ambrosius eine solche nicht an[57], und daraus wird einerseits seine Hochschätzung des freien Willens klar, anderseits seine Ehrfurcht vor der vorbereitenden und über der Heilsvollendung schwebenden (Heils-) *Gnade*. Wobei aber die letztere noch immer den Vorrang hat, zumal da er sich des Erbsündenelends der Menschheit aufs tiefste bewußt ist.

„Ich werde mich also nicht rühmen, weil ich gerecht, sondern weil ich erlöst bin, ... nicht weil ich frei von Sünden bin, sondern weil mir meine Sünden vergeben sind, ... weil Christi Blut für mich vergossen worden ist"[58]; „ohne unsere Arbeit, nicht aus Werken, sondern aus *Glauben* durch seine Gnade hat Er uns die Sünden erlassen"[59]; „es ist Sache des erbarmenden Gottes, daß du vollenden kannst, was du begonnen"[60]; „das Ganze ist der Gnade zuzuschreiben"[61]; — das ist nun die eine Reihe.

Aber auch die andere Reihe[62] steht von ihm aus als Leistung des *freien*

Digitized by Google

Willens mit Recht da. Heil*verdienen* gilt es, durch aufrechenbare einzelne *gute Werke*, eigene wie Überschußwerke der Heiligen, wobei die bloß „geratenen" besonders schwer wiegen. Es ist ein förmliches System der Buß- und Werkdisziplin schon fast mittelalterlichen Gepräges: Menschen-Synergismus, damit vollendet werde, was unter Vorbereitung und steter Begleitung der Gnade begonnen. Wodurch es — näherhin — dazu kommt, daß aus den Gläubigen, immer noch Sündern, „Gerechte i. w. S." erstehen, bei denen die guten Werke überwiegen. Ja sogar „Gerechte i. e. S." oder „Vollkommene" können daraus werden, die von allem Sündenmakel rein sind[63].

β) Augustinus

Ambrosius spitzt die Frage: „wer bewirkt das Heil des Menschen?" aufs äußerste zu. Sie gottesmonergistisch zu beantworten, worauf ihn seine Stellung zur (Heils-) Gnade eigentlich verweist, wird er durch den Heilsverdienstgedanken gehindert.

Aurelius Augustinus (354—430)[64*] denkt anfangs (bis 395) wesentlich wie Ambrosius. Ja er betont das „Vorangehen des menschlichen Wollens" gelegentlich schärfer als dieser[65]. Seine Schrift „Über den freien Willen" enthält die Behauptung: Es gibt eine schon „natürlicher" Weise vorhandene, nicht erst durch die Heilsgnade gewirkte Möglichkeit guten Wollens auch nach dem Sündenfalle.

Nach 395 lehrt er — eigentlich „augustinisch" — anders. Er unterscheidet nun genau zwischen „erster" und „letzter" *Willensfreiheit*. „Die erste Willensfreiheit war Nichtsündigen-können (posse non peccare), die letzte wird viel größer sein: Nicht-Sündigenkönnen (non posse peccare). Die erste Unsterblichkeit war Nichtsterben-können, die letzte wird viel größer sein: Nicht-Sterbenkönnen. Das erste war das Vermögen der Ausdauer, das Gute nichtverlassen-können, das letzte wird sein die Seligkeit der Ausdauer, das Gute nicht-verlassenkönnen."[66]

Die erste Willensfreiheit war die Adams. Durch sie „ist die erste Sünde begangen worden"[67]. Dem mit der Erbsünde behafteten Menschen ist sie eigen als „freier aber nicht befreiter Wille"[68]. „Immer ist in uns freier Wille, aber er ist nicht immer gut. Entweder nämlich ist er von der Gerechtigkeit frei, wenn er der Sünde dient, und dann ist er böse; oder er ist von der Sünde frei, wenn er der Gerechtigkeit dient, und dann ist er gut."[69]

Soll er befreit, „wahrhaft frei"[70] im Sinne der „letzten" Willensfreiheit werden, so kann dies nur durch die (Heils-)Gnade Gottes kommen. Nur „die Gnade Gottes ist immer gut, und durch sie geschieht es, daß der Mensch guten Willens ist, der früher bösen Willens war. Durch sie geschieht es ferner, daß der gute Wille selbst, nachdem er zu sein begonnen, wächst und so groß wird, daß er die göttlichen Gebote, die er will, auch erfüllen kann"[71]. Insbesondere endlich ist der „Glaube, der durch die Liebe wirkt"[72], „in seinem Anfang wie in seiner Vollendung ein Geschenk Gottes"[73]: „Die

Digitized by Google

Erwählten werden nicht erwählt, weil sie geglaubt haben, sondern sie werden erwählt, damit sie glauben"[74]. —

Das sieht alles gut paulinisch aus.[75*] Augustinus knüpft auch allenthalben an Paulus an. Trotzdem weicht seine *Prädestinationslehre* weit von der paulinischen ab. Sie wird zu einem *Gottesmonergismus*, der dem Menschen keine Spur eigentlich freien Willens mehr übrig läßt.

Des Apostels Lehre ist ja ebenfalls Gottesmonergismus, was die (Heils-) Gnade betrifft. Gott allein beschafft auch bei ihm dem Menschen das Heil. Aber es heißt außerdem: „Erarbeitet euch eure Errettung mit Furcht und Zittern. Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Wirken bewirkt, auf daß es ihm wohlgefalle."[76] „Etwas *be*wirken" ist nicht „etwas wirken". Es bedeutet streng genommen nur „mit Bezug auf etwas wirken (damit es womöglich geschehe)"[77*]. „Gott wirkt in euch auf das ihm wohlgefällige Wollen und Wirken hin", ist der echt paulinische Sinn der Stelle. „Er wirkt in euch das (durch den Sündenfall verwirkte) *Vermögen*, das Gute, ihm Wohlgefällige (wieder) zu wollen und zu wirken. So müßt ihr euch eure Errettung mit Furcht und Zittern erarbeiten. Denn Gott wird euch dafür verantwortlich machen, wenn ihr diese Gnade nicht in euch wirken laßt, ja ihr wohl gar entgegenwirkt."

Nach Paulus ist also der Wille der Berufenen (wieder) frei zum Guten. Er bleibt es aber auch zum Bösen. Dieses kann nur den Willen nicht mehr zwingen. Groß bleibt die Sündenmacht trotzdem. Der Berufene darf nur vertrauen, daß sie ihn nicht überwältigen kann, wenn er — aus Gottes Gnade — ernstlich von seinem Vermögen, das Gute zu wollen und zu wirken, Gebrauch macht.

Paulus lehrt also die widerstehliche, Augustinus dagegen, obzwar nicht mit diesem Ausdruck, die *„unwiderstehliche Gnade"*. Er setzt in jener Paulusstelle „wirkt" anstatt „bewirkt"[78]. „Wenn die Menschen", sagt er, „durch Tadel auf den Weg der Gerechtigkeit kommen oder zurückkommen, wer wirkt in ihren Herzen das Heil, wenn nicht... Gott, dessen Wille einen zu erretten kein Wille (arbitrium) der Menschen widersteht?"[79] Dieser Errettungswille Gottes *ist* ihm die (Heils-) Gnade[80]. „Gott hat den Willen der Menschen mehr in seiner Gewalt als diese selbst"[81]. Gott „haucht" den Auserwählten seinen Geist oder die übernatürliche Liebe gnadenweise ein („Inspirationstheorie" der Gnade[82*]). Ihr Wille ist fortan, zufolge der nachfolgenden *„Gabe der Ausdauer"*[83], Gottes im Guten feststehender Wille. In diesem sind sie „frei" im Sinne der letzten Freiheit. Daß sie trotzdem noch Böses wollen „können", ist eine leere Form. Gott wirkt in ihnen stets nicht nur das Vermögen, das Gute zu wollen und zu wirken. Er wirkt in ihnen das Wollen und Wirken des Guten selbst.

Das hat seinen Grund wieder in der Prädestination, wie sie Augustinus faßt, und zuletzt in seinem *Gottesbegriff*.

Augustinus lehrt wie Paulus infralapsarisch. Er läßt Gott die Prädestination unter (infra) die Bedingung des Sündenfalles (lapsus) stellen. Aus

Digitized by Google

der sündigen „Masse der Verderbnis (massa perditionis)"[84] wählt Gott hier wie dort die zu Berufenden aus und prädestiniert sie zum Heil. Aber bei Paulus zeigt die „Masse" für Gottes Voraussicht innere Unterschiede. Die einen werden für die Heilsbotschaft empfänglich sein, die anderen nicht. Danach setzt Gott sich vor: diese will ich erretten, jene verwerfen. Bei Augustinus dagegen ist es eine unterschiedslose „Masse der Verderbnis". Aus ihr wählt Gott „eine gewisse weder zu vermehrende noch zu vermindernde Zahl"[85] solcher aus, „die er gütig zur Gnade [oder zum Leben[86]] vorausbestimmt"[87]. Die andern „prädestiniert er gerechterweise zur Strafe (der Verdammnis)". Warum? Da er doch jenen gegenüber genau das Recht hätte, sie aufgrund ihrer Sündigkeit zu verwerfen? „Nach seinem verborgenen Urteil"[88], antwortet Augustinus. Er stellt damit für menschliche Begriffe rein Gottes *Machtwillen* als Grund der Erwählung zum Heil hin. Nicht die Empfänglichkeit für die Heilsbotschaft hat Gott vorhergewußt. Nicht darum hat er erwählt. „Nur sein Werk hat er vorhergewußt, durch das er uns heilig und unbefleckt macht."[89] Gott ist der absolut Allmächtige. Er beschränkt sich in keiner Hinsicht selbst. „Seinem Willen einen zu erretten widersteht kein Wille der Menschen."[90*] „Er, der sie [die im Sinne von Paulus, nicht von Matthäus Berufenen[91*]] gut macht, wirkt auch ihr Verharren im Guten. Die aber fallen und zugrunde gehen, waren nicht in der Zahl der Prädestinierten [d. h. Erwählt-Berufenen]"[92].

Was ist bei *solcher* Heilsgewißheit der wirklich (congruenter) Berufenen[93*] noch deren ethische Aufgabe? Da sie zufolge der unwiderstehlichen Gnade Gottes doch immer zum rechten Wollen und Wirken gelangen müssen? Da ihrem freien Willen gar kein Spielraum mehr bleibt? Da auch ihre *„Verdienste,* wenn sie gut sind, Gottes Geschenke sind"[94]? Denn so reiht Augustinus, unorganisch genug und sich dem Gottes-Synergismus dabei keineswegs entwindend, auch den Verdienstgedanken in sein gottesmonergistisches System ein: „Gott krönt deine Verdienste [die nicht in deinem freien Willen wurzeln[95]] nicht als deine Verdienste sondern als seine Geschenke"[96]. Ist doch die Gnade wie als „wirkende (operans)" für den Anfang des neuen Lebens, so als „mitwirkende (cooperans)" „in unseren einzelnen Handlungen nötig"[97]! Und „fällt" doch, „wenn sie sich zurückzieht, der Mensch, indem er von seinem freien Willen nicht aufgerichtet, sondern zu Boden geworfen wird"[98]!

Augustinus bewegt sich damit im Rahmen der Tradition. Schon Cyprianus hatte (nach Tertullianus' Vorgang) die Gnade als „Kraft des heiligen Geistes zum tugendhaften Leben" gefaßt und gesagt: „Gottes, behaupte ich, Gottes ist alles was wir können"[99]. So auch Ambrosius[1*]. Doch war dieser anscheinende Gottesmonergismus bei jenen beiden ebenso unorganisch in je ein synergistisches System eingebaut wie die Verdienstlehre bei Augustinus in dessen gottesmonergistische Grundanschauung. —

Die Frage, was den „wirklich Berufenen dann noch als *ethische Aufgabe* verbleibe, drängt sich von da aus vollends unabweislich auf. Die Antwort ergibt sich aus Augustinus' Willenspsychologie.[2] Der innerste und all-

Digitized by Google

gemeinste Affekt des Willens, darum auch die innerste Triebkraft alles Handelns ist nach ihm die *Liebe*. In allen Strebungen positiver wie negativer, ruhender wie impulsiver Art kommt sie zum Ausdruck. Insbesondere ist Liebe die Neigung des Strebens und Wollens zu etwas, das man um seiner selbst willen sucht und schätzt, worin man seelisch ruht und verweilt. Dies kann aber zuletzt nichts innerhalb der Seele sein oder was dem gleicht. Die Seele ist veränderlich, die Welt als Zeitlichkeit ist es ebenfalls. Unwandelbar, unverlierbares, *höchstes Gut*, das allein der Seele Seligkeit gewährt, ist lediglich *Gott*. „Unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in dir."[3] „Indem das Ewige geliebt wird, gibt es auch der Seele Ewigkeitsgehalt."[4]

„Es bleibt also nur Gott übrig. Wenn wir ihm zustreben, leben wir gut. Wenn wir ihn erreichen, leben wir nicht nur gut, sondern auch glückselig"[5]. Das *„Gott zustreben"* geschieht durch Liebe zu Gott aus allen Kräften, eine Liebe, die zugleich Liebe zu allem ist, was Gottes Ebenbild an sich trägt. Das *„Gotterreichen"* vollzieht sich in der himmlischen Gottesnähe, in der wir „auf wunderbare, geistige Weise Gott berühren und von seiner Wahrheit und Heiligkeit gänzlich erleuchtet und durchdrungen werden"[5a]. Der amor intellectualis, die *geistige* oder übersinnliche *Liebe*, zugleich als *mystische* Funktion, ist hier auf ihren erhabensten Ausdruck gebracht.

Was die *Mystik* des Augustinus angeht, auf die früher einmal[6] hingedeutet worden ist, so wird deren volle Bedeutung erst bei Gelegenheit des Mittelalters (Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux usw.) klar werden. Hier möge vorläufig zusammenfassend nur noch Folgendes stehen.[7] Ausgehend vom neuplatonischen Gottesbegriff, der ihn u. a. auch zu Äußerungen im Sinne der docta ignorantia bringt[8], faßt er doch den einen Gott schließlich als den christlich-dreifaltigen, in dem ihm der Sohn, der Logos, das Wort (Verbum), durch das der Vater sich ausspricht, als der Inbegriff aller Ideen oder Primordialursachen der Schöpfung erscheint. Seine Mystik ist darum zunächst *Logosmystik*, wenngleich ihm von den „Bekenntnissen" an der geschichtliche Jesus-Christus in der Entäußerung und Erniedrigung seiner „Menschheit (humanitas)" immer tiefere Bedeutung gewonnen und ihn zu der anderen, jesuzentrischen These der Mystik gebracht hat: „erkenne [Jesus] Christus und steige durch den Menschen zu Gott auf". Daher auch seine *metaphysische Psychologie*, zufolge der ihm die Seele, ein substanzielles, individuelles, intelligibles Wesen, als ebenfalls logospräformierte Essenz ein Bild (imago) des dreieinigen Gottes ist: eine Ebenbildlichkeit, die in der Dreiheit Sein, Erkennen, Wollen, in den geistigen Grundvermögen Bewußtsein, Intelligenz, Wille und ihren Reaktionen gegenüber Außenwelt, Selbst und Gott zum Ausdruck kommt. „Ich bin und weiß und will: ich bin wissend und wollend, ich weiß, daß ich bin und will, und ich will dieses mein Sein und Wissen; in diesen dreien ist untrennbar verwobenes Leben, und ein Leben, ein Geist (mens), eine Wesenheit (essentia); und wer kann, der sehe, daß hier untrennbare Unterscheidung und doch eben Unterscheidung vorliegt; in sich selbst ist doch sicherlich jeder zu Hause, und so achte er und schaue auf sich"[9], — damit ist für Augustinus die Möglichkeit und zugleich der Weg der *mystischen Einkehr* gegeben, die Gott durch das Gottesebenbild der Seele sucht. Die memoria, das intellektive Gedächtnis im Sinne des Vermögens, durch das wir der angeborenen Idee, vor allem der Gottesidee innewerden, dient dazu ebenso wie die Intelligenz, die teils intuitiv als intellectus, teils diskursiv als ratio fungiert, und wie der Wille, die in strebender Bewegung auf die Güter gerichtete Kraft; das Ganze aber ist und bleibt doch die Seele, insofern sich in ihr als mens rationalis vermöge des amor intellectualis der Seelengrund und die Stätte der Gottesgeburt auftut, an der sich, in der absoluten Grundlage des Erkennens wie im absolut Guten des Wollens

Digitized by Google

ein Tor öffnet, durch das keine geschaffene Macht, wohl aber der göttliche Urquell des Lichtes und Lebens geheimnisvoll erleuchtende und stärkende Einflüsse sendet: unio mystica, in der aber immer noch Schöpfer und Geschöpf, Gott und Seele nur ineinander sind ohne ineinander zu verrinnen. Intellektuale Mystik der Antike verwebt sich so mit persönlicher Religiosität des Augustinus und dem ethischen Moment der Evangelien, paulinisch-johannische christologische und historische Jesus- sowie kirchlich-institutionelle Gedanken; alle echt christlichen Richtungen der Mystik konnten sich auf Augustinus berufen und haben es getan. „Wir werden Gottes habhaft, nicht in dem Sinne, daß wir gänzlich würden was er ist, sondern indem wir [nur] auf wunderbare, geistige Weise ihn berühren"[10], so scheidet sich Augustinus ausdrücklich von der Vergottungsmystik.

Denn: „Liebet, aber sehet zu, *was* ihr liebet. Die *Liebe zu Gott*, die Liebe *zum Nächsten* heißt wahre Liebe (caritas), die Liebe zur Welt, die Liebe zur Zeitlichkeit heißt Begierde (cupiditas). Die Begierde werde gezügelt, die Liebe werde angefacht."[11]

Daraus ergibt sich von selbst die zentrale Stellung der Liebe für alles sittliche Handeln. „Die Liebe kann nicht tatenlos sein. Denn was wirkt im Menschen auch das Schlechte, wenn nicht die Liebe? Zeige mir doch eine Liebe, die feiert und nichts wirkt! Schändlichkeiten, Ehebrüche, Verbrechen, Morde, alle Ausschweifungen, wirkt sie nicht die Liebe? Reinige also deine Liebe; lenke das Wasser, das in die Kloake fließt, zum Garten hin; laß die Strömung, die auf die Welt geht, sich auf den Schöpfer der Welt richten! Sagt man euch: Liebet nichts? Das sei ferne. Ihr würdet träge, tot, verächtlich, elend sein, wenn ihr nichts liebtet" und nichts tätet aus Liebe. „Liebe, und *tue* was du willst"[12], aber tu es aus Gottes- und Nächstenliebe, die auch die beste *Selbstliebe* ist: „Wenn wir der Liebe zu Gott etwas voran- oder gleichsetzen, verstehen wir nicht uns selbst zu lieben."[13]

In dieser Liebe liegt auch unsere eigene *Vervollkommnung*. Vollkommenheit bedeutet möglichste Annäherung an das göttliche Sein. (Wahrhaft) lieben heißt sich Gott nähern, „in Gott eingehen". In solcher Liebe besteht und gründet alle Sittlichkeit. „Der sittliche Wert des Menschen liegt nicht in dem, was er weiß [im Reichtum des Erkennens und Wissens]", sondern im Inhalt seines Liebens. Die Liebe zu Gott ist das Entscheidende, der eigentliche Maßstab des sittlichen Lebens. Anfangende Liebe ist anfangende Gerechtigkeit; fortgeschrittene Liebe ist fortgeschrittene Gerechtigkeit; große Liebe ist große Gerechtigkeit; vollkommene Liebe ist vollkommene Gerechtigkeit."[14].

Aber freilich: „Wo immer und wann immer sie sich so vollendet, daß ihr nichts mehr hinzuzufügen ist, ergießt sie sich in unseren Herzen nicht aus Natur- oder Willenskraft, die in uns wäre, sondern durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist, der unserer Schwäche beisteht und zu unserer Gesundung mitwirkt. Denn er ist die Gnade Gottes selbst durch Jesus Christus unseren Herrn." So kommt Augustinus auch hier wieder auf die eingehauchte Gnade als den Urquell aller Sittlichkeit zurück.

Aus ihm strömt alles, was der Mensch überhaupt zu seinem Heile hat und tut. Zuerst die oberste der drei „theologischen" *Tugenden*, die Liebe;

Digitized by Google

aus ihr die beiden anderen: der „Glaube, der durch die Liebe wirkt"[15*] und die Hoffnung, in der das Verlangen nach der himmlischen Seligkeit eingeschlossen ist. Die Liebe ist das den Glauben zum guten Werk Bewegende. Die Hoffnung ist selbst eine Art Liebe — zu dem, was kommen soll: die himmlische Seligkeit als lautere Liebe zu Gott, als vollkommene Unmöglichkeit des Sündigens, sich Gottes erfreuen (frui), nicht mehr nur zu ihm streben (sequi). Im „Gott anhangen (inhaerere Deo)"[16] faßt sich dies alles zusammen.

In dem „guten Willen", der uns von Gott verliehen ist, wurzeln auch die „moralischen", insbesondere die vier Kardinaltugenden mit ihrem Gefolge: „Klugheit, durch die wir zwischen Gut und Böse unterscheiden; Gerechtigkeit, durch die wir jedem das Seine geben, ‚niemand etwas schuldig bleibend, aber alle liebend' (Röm. 13, 8); Mäßigung, durch die wir die Lüste zügeln; Tapferkeit, durch die wir allem Widrigen standhalten."[17]

Das „Gefolge ist für die Klugheit: Gedächtnis, Denkgewandtheit, Vorher-, Um-, Vorsicht, guter Rat, praktischer Sinn, Takt[18]; für die Gerechtigkeit: Religiosität, Pietät, Buße, Ehrfurcht, Dankbarkeit, Strafeifer, Wahrheitsliebe, Leutseligkeit, Freigebigkeit[19]; für die Mäßigung: Selbstbeherrschung, Milde, Sanftmut, Bescheidenheit[20]; für die Tapferkeit: Großherzigkeit, Streben nach Vollkommenheit, Geduld, Standhaftigkeit[21].

Auch was mit dem Bedürfnisse der Zeitlichkeit zusammenhängt, mit dem Kampfe gegen irdische Not (Gerechtigkeit), Irrtum (Klugheit), Sinnlichkeit (Mäßigung) und Todesgefahr (Tapferkeit), wird so in den Dienst der Willensvervollkommnung gezogen. Es wird ihm ein Ewigkeitswert gesichert, der über die irdische Zweckmäßigkeit hinausgeht. Augustinus betont auch da: das Sittlichkeitsleben kann, bei allem Eigenwert der Tugendmannigfaltigkeit, erst in der Liebe zu Gott zur Ganzheit und Einheit gelangen.

Denn „wie jemand seine Blicke zum Fenster richtet, um durch das Fenster die Vorübergehenden zu schauen, so haben diese und jene Willensakte ihre eigenen Ziele, die aber bezogen werden auf das Ziel jenes Wollens, in dem wir glückselig werden wollen ... Und so ist der Zusammenhang der guten Willensakte gleichsam ein *Weg des Aufstiegs* zur Glückseligkeit, der in bestimmten Schritten zurückgelegt wird"[22].

Nicht so ist es ja nämlich, daß die Gnade des Erlösers die verlorene Paradiesesherrlichkeit mit einem Schlage zurückbrächte. Sie beginnt damit, die Sünde grundsätzlich aus dem Geiste zu verbannen, im Zentrum des Lebens wieder den Funken des Göttlichen zu entfachen, um nach und nach von diesem Willenszentrum aus die ganze Natur mit Licht und Feuer zu durchglühen. Was der Sündenaugenblick zerstört hat, kann nur allmähliche, mühevolle Besserung wiederbringen und gar zur himmlischen Seligkeit steigern. Der aufrührerische Trieb, die Zerfahrenheit und Blindheit des Denkens, die Schwäche des Willens setzen der himmlischen Richtung des neuen Lebens zähe Hemmnisse entgegen. In keimhafter, unvollkommener Art nur wurzelt die Gnade zuerst ein[23*]. „Die Gesundheit des

Digitized by Google

Herzens wird erst vollkommen sein, wenn auch die verheißene Wiederherstellung des Leibes erfüllt sein wird."[24]. Nur Gott besitzt sein Leben in ewiger, allumfassender Gegenwart. Wir dagegen beginnen das Leben in Gott wie das Kind in zarter Anfangsform und geistlicher Entwicklung. Wir schreiten von der Milch der Einfalt zur kräftigen Speise der Wahrheit voran, zu der einen großen Tugend, welche ist vollkommene Liebe und „Christus, Gottes Tugend und Gottes Weisheit"[25]. „Eure Kindheit sei Unschuld, euer Knabenalter Ehrfurcht, euer Jünglingsalter Ausdauer, eure Männlichkeit Kraft, euer Alter Verdienst, euer Greisentum ergraute und weise Einsicht"[26], — diese sechs Stufen der sittlichen Entwicklung „bleiben, obwohl sie nicht zugleich kommen, doch gleichzeitig und einträchtig in der frommen und gerechtfertigten Seele. Und sie leiten dich hinüber zu einer siebenten Stufe, der immerwährenden Ruhe und dem Frieden,.. einer Ruhe, die Leben, Heil und Wonne ist, das Schauen des Lichtes im Lichte des Eingeborenen, der unvergänglichen Wahrheit".[27*] —

Nur wenige steigen so in geradliniger Entwicklung, ohne irgendeinen Fall in schwere Sünden, zur sittlichen Vollkommenheit empor. Solche traurige Erfahrung der Sünde leitet dann durch Reue, Buße, Demut um so sicherer zur echten, gottvertrauenden Festigkeit des Charakters. Keiner aber steigt auf für sich allein, sondern jeder in einer gottgewollten Gemeinschaft, dem „Gottesstaat". Dadurch erhält die Ethik des Augustinus einen ausgeprägt *sozialen* Charakter.[28]

Der *Gottesstaat* (civitas Dei), ist nicht ohne weiteres die katholische Kirche. Er ist mehr: er umfaßt auch die vor- und außerchristlichen Erwählt-Prädestinierten. Er ist weniger: es gehören ihm nur die Erwählt-Prädestinierten an, nicht die in der Kirche mitlaufenden Scheingläubigen.

Nun ist es aber nach Augustinus subjektiv völlig ungewiß, ob einer auserwählt ist oder nicht. „Ob er die Gabe der Ausdauer empfangen hat, vermag in diesem Leben keiner zu sagen."[29] Das Heil ist den Auserwählten nur objektiv, von Gott aus, gewiß. Darum ist die Kirche als objektive Heilsanstalt notwendig. Vermag keiner als von sich und anderen anerkannter Auserwählter die Autorität auszuüben, so muß es die Kirche als solche tun. „Weit entfernt ist von den Sinnen des Fleisches die Schule, wo der Vater gehört wird und lehrt, damit man zum Sohne komme."[30] Die Predigt an das sinnliche Ohr muß da vermitteln. Das kann nur die Kirche leisten. In ihr ist der Geist, der in alle Wahrheit leitet. Jeder Gläubige bleibt zuletzt doch auf die Kirche angewiesen. Augustinus eignet sich das Wort des Cyprianus an: „Außerhalb der Kirche kein Heil"[31] — seit sie besteht.

Was aber predigt die Kirche? Man kann in Augustinus'Sinne ruhig sagen: Sie predigt, was sie in gewissem Umfange selber ist, den Gottesstaat als *Liebesgemeinschaft*. Als Gemeinschaft der Gottes- und Nächstenliebe bis hin zur Feindesliebe. Denn auch alle noch außerhalb der Kirche Stehenden und möglicherweise doch Auserwählten umfaßt ja diese Gemeinschaft. Alle, selbst die am stärksten Widerstrebenden, will sie in den Kreis ihrer Liebe

Digitized by Google

hineinziehen. Das doppelte Liebeswort Christi zielt auf das „Gott und dadurch den Nächsten und sich selbst anhangen". Es ist in Augustinus' „Gottesstaat" überall „die" Formel des christlichen Sittengesetzes.

Dem entspricht die *Umbildung der Askese* bei Augustinus. Für die Griechen ist asketische Lebensstrenge Entsinnlichung mit dem Ziele der Vergottung oder Unsterblichkeit. Augustinus bestimmt das Reinheits- und Heiligkeitsideal aus dem Gegensatz zur Sünde. Diese ist Hochmut der Kreatur, Liebe des eigenen Ich um seiner selbst willen und der übrigen Welt um dieses Iches willen. Nur Demut gegen Gott, Liebe zu ihm und Liebe zum andern um Gottes willen kann also die asketische Selbstreinigung bedeuten. Hochmut, Ichgerechtigkeit, Vernunftstolz, welt-immanente Lebensbefriedigung müssen weichen, damit es zu jenem andern komme: „Liebe zu Gott bis zur Verachtung des Ich"[32]. Diese negative Gesinnung und ihr Ausdruck in Kasteiung, Armut und Gehorsam ist für die Askese nötig zur Abwehr der Weltlust (cupiditas). Doch ist sie immer nur Mittel zum Zweck. Selbstzweck darf, zumal im klösterlichen (zönobitischen) Mönchtum, immer nur die wahre Liebe (caritas) sein. „Die Übung der Liebe hat den ersten Platz; der Liebe muß die Lebensweise, die Rede, die Kleidung, die Miene sich anpassen; man kommt zusammen, man fühlt und strebt zusammen für die eine Liebe."[33] —

Das geistlich-asketische Leben ist Nachfolge Christi „nach evangelischem Rate". Darin findet Augustinus bei seiner wesentlich pessimistischen Beurteilung der „Welt" das vollkommenste „Gott anhangen" auf Erden. Es kann für ihn auch die Form des einsamen (eremitischen) Mönchtums annehmen. Er billigt die Seligkeit des ägyptischen Asketenlebens, die in weltflüchtiger „Betrachtung der Schönheit Gottes" besteht[34]. Aber er ist weit davon entfernt, die ethische Bedeutung der *relativen Weltwerte* oder *Kulturwerte* zu mißkennen, der „irdischen Güter", wie er selbst sagt.[35]

Ist die Askese nicht Entsinnlichung, so läßt sie sich auch innerhalb des sinnlich-weltlichen Lebens betätigen. Schließt das christliche Sittengesetz die tätige Nächstenliebe ein, dann ist das praktische Weltleben der Gesamtheit der natürliche Spielraum christlichen Handelns. Vor allem aber ist die Welt für Augustinus ein Stufenreich relativer Güter bis empor zum absoluten Gute, Gott selbst. All dies Relative trägt, wie den Gegensatz, so die Beziehung zu jenem Absoluten in sich. Es weist so stets darauf hin. Endlich heißt es, zufolge alles dessen: „Freue dich Gottes, aber gebrauche ihn nicht; gebrauche die irdischen Güter, aber freue dich ihrer nicht."[36]

„Sich freuen (frui) ist einer Sache in Liebe um ihrer selbst willen anhangen; gebrauchen (uti) ist das Gebräuchliche zur Erlangung dessen anwenden, was man liebt."[37] Einziger Selbstzweck ist also Gott und die Seligkeit der Demut in Gott. Aber Gottes Schöpfung, die Welt und deren Güter, kann geliebt werden um Gottes willen. Das Relative braucht nur richtig auf Gott bezogen zu werden. Dann ist es Hinleitung zu Gott, vorläufige Offenbarung Gottes, zum Gebrauch von Gott für uns bestimmtes

Digitized by Google

Mittel. Solange es als solches betrachtet wird, ist es gut. Böse wird es, sobald wir es um seiner selbst willen lieben und es zum Mittel unserer Ichverherrlichung machen. In Demut gebraucht und geordnet auf Gott, ist Welt und Kultur schön und herrlich. In Hochmut genossen und gegen Gott verselbständigt, werden sie zum Inbegriff des Bösen und Nichtigen.

Danach beurteilen sich die einzelnen Welt- und Kulturgüter. Der Leib ist ethisch wertvoll als Organ des Geistes und aller Lebensinteressen. Abtötende und verhäßlichende Askese gebührt ihm nicht. Fasten dient nur der Lustverbannung zur Sammlung auf das Ewige. Er ist auch als gereinigte, auferstandene Leiblichkeit im Jenseits noch zum Organ des ewigen Schauens und Erkennens bestimmt. Körperliche, insbesondere geschlechtliche Lustgefühle sind freilich verdächtig. Aber immer nur, weil sie leicht zu einem „um ihrer selbst willen" verleiten. Gegen maßvolle „standesgemäße" Sinnlichkeitskultur, selbst einen gewissen Luxus dabei, ist auch Augustinus nicht.

Das hängt mit seiner Schätzung der *ästhetisch-intellektuellen Güter* zusammen, die in der Kontemplation gipfeln. Rhythmische Harmonie des Alls regt sich ihm bereits in dem Relativen, dessen rechter Gebrauch zu der „vernünftigen Schönheit", dem Absolut-Schönen, Gott selbst, emporführt. Harmonischen Rhythmus als Lebensbewegung hat Gott insbesondere in den endlichen Geist eingestiftet. Selbst das Böse, Schlechte und Häßliche fügt sich darein. Richtiges Verhältnis zwischen dem Bösen und der Strafe, dem Guten und dem Lohne ist die wesentlichste Äußerung des Weltrhythmus. Die Sünde wird Kontrastmittel der Gnade. Sie, wie das Häßliche, verschwindet als rein Negatives vom Standpunkte des Ganzen aus. Die gefallenen Engel werden durch die Erwählt-Prädestinierten ersetzt. Vor allem aber ist die Schönheit Gottes an sich in der Welt erschienen in dem menschgewordenen Logos. Jesus Christus ist die Harmonie von Übersinnlichkeit und Sinnlichkeit, von Gott und Welt, von Gnade und Sünde, von Hoheit und Demut. Eine Schönheit an sich, die, in Kontemplation erfaßt, alle sinnliche Schönheit, soweit sie um ihrer selbst willen geliebt wird, töten und meiden läßt.

Daneben werden die *logisch-intellektuellen Funktionen* von Augustinus aufs höchste geschätzt. Als dialektische Erkenntnis der letzten Wirklichkeiten führen sie unmittelbar zur Gotteserkenntnis, die in mystischer Schau gipfelt[38*]. Von den Erfahrungsgegenständen wird aufgestiegen zu den allgemeinen Begriffen, vom empirischen Wissen zu dessen apriorischen Voraussetzungen, vom wechselnden Dasein zum wandellosen metaphysischen Sein. Die Vergänglichkeit der rein irdischen Güter und Begehrungen tritt dabei schonungslos heraus. Die Dialektik enthüllt das Absolut-Reale in der Ideenwelt, Gott als deren Inbegriff und Einheit und (nicht zumindest) den Menschengeist als das Subjekt, das erkennend an alledem teilnimmt. „Gott und die Seele verlange ich zu kennen, nichts weiter, nichts sonst überhaupt"[39], heißt es für Augustinus doch zuletzt, und erst von diesem neuen

Digitized by Google

Standpunkte aus wird dann nach ihm auch die Welt logisch-intellektuell als ein Stufenreich erkannt. Es führt von dem Sinnlich-Vielen empor zu dessen Grundlage, der absoluten geistigen dreigeteilten Einheit. Quelle des Seins durch die Ideen, das ist der Sohn. Alles auf das Zentrum beziehende Weltordnung, das ist der heilige Geist. Ebenbild dessen ist der Menschengeist. Es kann nicht anders sein, als daß diese Erkenntnis in demütige und bedingungslose Gottesliebe übergehe. Und diese wieder muß ausstrahlen in „gebrauchende" Liebe zu allem, was der dreieinige Gott geschaffen hat. Insofern kann man, da die Liebe der „innerste und allgemeinste Affekt des Willens, darum auch die innerste Triebkraft des Handelns"[40*] ist, und „die Menschen alle Willen (voluntates) sind"[41], von einem *Voluntarismus* des Augustinus reden, darf aber dabei doch nicht vergessen, daß für ihn insbesondere die Erfüllung des mystischen Zieles an Erkenntnis und (Liebes-) Willen zugleich hängt.[42]

Die Gefahr „philosophischen" Hochmutes wird ausgeschlossen durch den Gedanken, daß Gott selbst sich derart dem erkennenden Menschengeiste mitteilt und erschließt. „Selbsterlösung durch das Denken" findet da keinen Raum. Auch hier ist schließlich alles gottesmonergistisch geordnet. Dennoch taucht nun erst recht das Problem der Sünde abermals empor und läßt sich nicht so einfach lösen wie auf ästhetisch-intellektuellem Boden. Man kann die Sünde wegdefinieren; sie bleibt als reale Macht. Der Sündenfall hat den Aufstieg von der „ersten" zur „zweiten" Willensfreiheit durchkreuzt. Die Sünde ist durch den Erlöser grundsätzlich beseitigt, nicht tatsächlich. Sie macht sich in jedem von uns noch immer geltend. Sie droht uns beständig von den weltlichen Verbänden aus, in die wir mit ihr hineingeboren werden. Schon unsere Geburt geht aus solcher Drohung, wo nicht gar aus geschlechtlicher Sünde selbst hervor. Wie haben wir uns zu all diesen Weltverbänden, besonders zu den *sozialen Einrichtungen* Familie, Staat, Wirtschaft, Gesellschaft, rücksichtlich der Sündengefahr zu verhalten?

Augustinus sagt wie immer: Gebrauche sie zum rechten Zwecke, in Demut und der Ordnung auf Gott, freue dich ihrer aber nicht, indem du ihnen in Liebe um ihrer selbst willen anhangest. Die Geschlechtsfunktionen sind im Sündenstande erotisch verderbt, die Zeugungsfähigkeit an die erotische Erregung gebunden. Trotzdem bleibt *Ehe* und *Familie* durch Gott „naturgesetzlich" geboten. In der christlichen, darum sakramental unlöslichen Ehe gibt die Gnade Kraft zur Heiligung und Entsühnung der Erotik. Die Familie wird so, was sie sein soll: Einrichtung und Mittel der Fortpflanzung, Spielraum der Tugenden des Gehorsams und der Fürsorge, Urform ehrbarer und beglückender Nächstenliebe und Persönlichkeitsgemeinschaft. Sie ist ein hohes ethisches Gut, mag auch die Jungfräulichkeit noch höher stehen und das kommende geschlechtslose Himmelreich — nachdem die Zahl der zu erzeugenden Erwählt-Prädestinierten erfüllt ist — keine Fortpflanzung kennen.

Digitized by Google

„Der *Staat* (populus)", sagt Augustinus, „ist die Vereinigung einer vernunftbegabten Menge, die durch gemeinsamen Anteil an den Dingen, die sie liebt, verbunden ist."[43] Anderseits sagt er, in Anspielung auf Cicero[44*]: „Die Verbindung von männlichen und weiblichen Wesen ist.. eine Art Keimzelle (seminarium) des Staates; jedoch der Weltstaat (civitas terrena) bedarf nur der Geburt, der himmlische (coelestis) dagegen auch der Wiedergeburt, um den Schaden von der Geburt her los zu werden."[45] Endlich: „Zweierlei Liebe hat die beiden Staaten gegründet: den Weltstaat die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Ichliebe, den himmlischen Staat die bis zur Verachtung des eigenen Ich gehende Gottesliebe."[46]

Von Haus aus kann also der Staat gut oder schlecht sein. Gut ist er als Gottes-, schlecht als *Weltstaat*, den Augustinus auch als Teufelsstaat oder Gottlosenstaat bezeichnet[47]. Verkörperung des Weltstaates ist der heidnische, auf Vergötterung des Kreatürlichen ruhende Staat, nicht der Staat als solcher. Der *christliche* römische *Staat* ist eine Vermischung von Gottesstaats- und Weltstaatselementen, ebenso wie die derzeitige katholische Kirche. Die Aufgabe ist, die weltstaatlichen Elemente daraus zu entfernen. Das Mittel dazu ist die Anwendung der Grundsätze, die für die christliche Familie gelten, auf den Staat. Beide gehen auf Gemeinschaft und Frieden aus, d. h. auf die Ruhe, die aus der Ordnung, der rechten Lage und Verbindung der verschiedenen Teile eines Ganzen entspringt. „Geordnete Eintracht des Gebietens und Gehorchens ist der Friede"[48] des Staates wie der Familie. „Der Friede des himmlischen Staates ist die vollkommen geordnete und einträchtige Gemeinschaft der Freude (frui) an Gott und der Freude aneinander in Gott." Darauf muß es schließlich hinauskommen. Der christliche Staat muß eine Schule des rechten Gebietens und Gehorchens sein. Rechtes Gebieten aber ist nicht Stolz und Herrschaft, sondern „liebende Fürsorge"[49]; rechtes Gehorchen der „im Glauben betätigte Gehorsam gegen das ewige Gesetz". Gott hat auch den Gehorsam gegen den Staat befohlen: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist." Nur den sündhaften Ordnungen und Anordnungen des Staates ist zu widerstreben[50]. Sie verstoßen gegen die Gerechtigkeit, und „wenn die Gerechtigkeit fehlt, was sind dann die Reiche anders als große Räuberbanden?"[51]

Die Gefahr liegt am nächsten beim Großstaat. Alle bösen Triebe des Machtstrebens, des Hochmuts, der Freude an Gewalt, Krieg und Ausbeutung erwachen da; der Staat wird zum Eroberungsstaat. Augustinus möchte daher am liebsten nur freundnachbarliche familienhafte Kleinstaaten haben. Aber der Großstaat als römisches Reich umgibt ihn, und er nimmt ihn hin, obzwar zum Teil nur als „Strafe und Heilmittel der Sünde"[52]. Nur stellt er an ihn die ethische Forderung, die insbesondere gilt, sobald es gebührenderweise — heißt: Der Staat ist Gemeinschaft nicht bloß des Rechtes, sondern auch des *Nutzens*. Sobald der irdische Herrscher gefaßt wird als König für die göttliche, himmlische, ewige Lebensordnung[53]. Dann gilt es um so mehr sich zu hüten. „Nicht die haben gesündigt, die sagten, wir haben den

Digitized by Google

Kaiser als König, sondern die, welche Christus nicht als König haben wollten." Schließlich steht dieser doch noch höher. Die irdischen Güter sind bloß zu nutzen, zu gebrauchen (uti) als Mittel zu den ewigen, Gott voran, deren man sich freue (frui)!

Das trifft vor allem auf die *wirtschaftlichen Güter* zu. Eigentum als Privat-, Staats-, Kircheneigentum, großes und kleines, muß es geben. Es ist wesentlich Erbgut und an Amt und Ehrenstellung gebunden. Sein Zusammenhang mit der Arbeit und deren ethischer Wert wird nur nebenher betont. Die Arbeit darf nicht verachtet werden, aber daß jeder selbst zu arbeiten habe, gilt bloß für das Mönchsleben. Da dient sie der Sammlung, der Liebe und der Reinhaltung von bösen Lüsten. Im übrigen soll der Reiche seinen Besitz standesgemäß verwalten und verwerten als ein von Gott ihm anvertrautes Gut. Sein Überfluß, soweit er dessen nicht zum Lebensunterhalt, für Standespflichten und Kindeserbe bedarf, gehört den Armen. Verständiges Almosengeben, nicht als staatliche Wirtschaftsfürsorge (die Augustinus kaum kennt), sondern als Liebesgabe, ist Gebot. Zum Vermögenserwerb mag Landbau und Gewerbe dienen, reine Geldgeschäfte sind bedenklich, Zinsnehmen verboten. Der Handel soll sich auf den „gerechten Preis" beschränken. Hab- und Genußsucht ist überall verpönt. Besser als dies alles ist freilich wiederum der Verzicht auf den irdischen Besitz oder das Klosterleben im Gemeinbesitz. Erst dieses und der Asketenstand gibt das eigentlich christliche Verhalten zum Eigentum in Selbsterzeugung durch Arbeit, Gütergemeinschaft, gegenseitiger Hilfe rein aus Liebe.

So bleiben zwar die *gesellschaftlichen Gruppen, Stände, Klassen* für Augustinus in der herkömmlichen Weise bestehen. Sie bedeuten ihm im Rahmen der staatlichen Rechtsordnung eine notwendige und nützliche Einrichtung, mögen sie gleich äußerlich aus Gewalt und Krieg geboren sein. Würden, Ehren, eine Art Erb- und Amtsfeudalismus erkennt er samt den damit gegebenen Standesunterschieden voll an. Selbst den Sklavenstand als Rechtseinrichtung und Teil der Besitzordnung. Aber wie er verständiges Almosen fordert für die durch allgemeine oder besondere Schicksale „aus den Ständen Geworfenen", die Armen, so auch humane Behandlung der Sklaven. Dienende Liebe sogar beim Gebieten soll überhaupt die Standesunterschiede allenthalben mildern. Nur in gemeinsamer Hingebung und Unterordnung unter das höchste Gut lassen sich die aus Ichsucht und Hochmut entstehenden Leiden der irdischen Gesellschaftsordnung heilen. —

Daß als Mittel dieser Heilung — auch des Staates vom „Weltstaat" — nur die *Kirche* in Betracht kommen könne, ist für Augustinus selbstverständlich. Sie ist nur der Schlußstein in dem Dome Gottes, der sich auf Erden erheben soll in Form einer ganz Gott zugewandten Menschheit. Freilich ein Schlußstein, der selbst nicht mehr von dieser Welt ist. Denn nicht um die aus Gottes- und Weltstaatselementen gemischte historische Kirche handelt es sich da. Nur die *himmlische* Kirche, soweit sie als Gemeinschaft der Erwählt-Prädestinierten hineinragt in die irdische Gemeinschaft, kann

Digitized by Google

dies leisten. Nur sie gestaltet, Leib und Organ Christi, die sie ist, die Wirkungen dieser Auserwählten zur objektiven Anstalt des Heils. Der Anstaltsgeist erwächst über die Geister auch der einzelnen Auserwählten hinweg als überzeitlicher, rein objektiver Gemeingeist. Es ist der heilige Geist Gottes, der sich darin offenbart. Gott wirkt so durch die Kirche, und Gott allein. Gottesmonergismus des Heils.[54]

Ob er sich jemals in der „*Welt*" i. e. S., dem saeculum, auswirken wird, in dem Gemeinschaftsleben, das außerhalb der Klostermauern und des Eremitismus liegt? Das wagt Augustinus nicht zu hoffen. Dazu ist das Säkulum allzusehr „ein unermeßlich tiefes Meer der Bitterkeiten, ein wild stürmisches, in dem die Menschen begehren, einander zu verschlingen"[55]. Aber im *himmlischen Staat*, wenn er nicht mehr nur, Weizen unter Spreu, wallfahrtet auf Erden, wird es anders sein. Dann wird von den beiden Staaten, die „zweierlei Liebe gegründet hat"[56], nur noch der eine da sein für die Erwählt-Prädestinierten, der, welcher ruht auf der „Gottesliebe bis zur Verachtung des eigenen Ich". Welt- und Gottesstaat werden sich dann endgültig geschieden haben.

Aber inzwischen? Nun, es gibt auch für Augustinus die doppelte Möglichkeit. Einerseits, die „Schwächeren, Leute im ehelichen Stande mit Kindern oder nach Kindern trachtend, mit Haus und Dienerschaft"[57], die sollen so leben, wie es ihnen der Apostel in der „Haustafel"[58*] sagt. Anderseits, die „nicht in eheliche Bande verstrickt sind und mit geringerer Nahrung und Kleidung vorlieb nehmen", die stehen dadurch „auf einer höheren Stufe der Lebensführung". Es sind die Klosterleute und Asketen, und sie weilen, sofern sie nur ihre höhere Gabe vollständig auswirken, schon auf Erden rein im himmlischen Staat. Im *Mönchtum*[59*] endet also auch hier die Güterlehre des Augustinus. „Überragende Sittlichkeit und Harmonie des Inneren sind normal eher durch Weltflucht als durch Weltlichkeit zu erreichen."[60] Aber „auch derjenige, der Gott in der *Welt* dienen muß, macht die Erfahrung, daß er am vollkommensten und sichersten seinen Weg geht, wenn er sich häufig zurückzieht und aus innerlichem Verkehr mit Gott zum Handeln hinausschreitet."

e) Augustinismus, Semiaugustinismus und Semipelagianismus

α) Im allgemeinen

Augustinus zieht in seiner Person machtvoll wie keiner die Summe nicht nur der christlichen, sondern auch der heidnischen Antike. Frei steht er dieser letzteren schließlich gegenüber. Aber er ist auch ganz durch sie hindurchgegangen. Von vornherein lechzt seine Seele nach ruhevollem, seligem Genießen, nach einem Leben in Gott. Aber die Kirche seiner christlichen Mutter Monica bietet ihm zunächst nicht die ersehnte Befriedigung. Ihre Unwissenschaftlichkeit, ihr Angelegtsein auf Autorität, die „Unvernunft"

Digitized by Google

und „Unmoral" der alttestamentlichen Erzählungen stört ihn. Er hofft das Gesuchte bei den Manichäern zu finden, denen er von 373 bis 384 als „Hörer" anhängt.

Der *Manichäismus*, gegründet von dem 276 gekreuzigten Perser Mani, drang, sich dabei verchristlichend, nach Manis Tode weit im Römerreiche vor und wurde im 4. Jh. der Hauptnebenbuhler des Christentums neben dem Neuplatonismus. Er baut, chaldäisch-parsistisch fundiert, auf dem schroffen Gegensatz von Licht und Finsternis eine Erlösungslehre auf, bei der Natürliches und Sittliches zusammenfallen. Die Erlösung besteht nämlich in der Befreiung der Lichtteile aus der Finsternis und daher die Sittlichkeit in der asketischen Enthaltung von allem, was mit der Finsternis zusammenhängt. Die wenigen „Auserwählten" sind daran streng, die zahlreichen „Hörer" leichter gebunden. Der Manichäismus hat viele christliche Sekten aufgesogen und ist umgekehrt eine Quelle für viele ketzerische Bildungen des Mittelalters geworden. Seine Verwandtschaft mit der Gnostik ist nicht zu verkennen.

Allmählich fühlt sich Augustinus von der Phantastik der manichäischen Kosmologie abgestoßen, vor allem seit er Ciceros „Hortensius" kennen lernt. Er verfällt nun der Skepsis. Aber sein Drang nach Wahrheit und Wirklichkeit überwindet auch diese. Sittliche Erwägungen führen die Krisis herbei. Seine Sinnlichkeit, über die er später besonders in seinen „Bekenntnissen (confessiones)" klagt, erscheint ihm als Widerspruch mit seinem Streben nach Gott. Ambrosius lehrt ihn die kirchliche Autorität schätzen und hilft ihm durch allegorische Erklärung über die Anstößigkeiten des Alten Testaments hinweg. Die heilige Schrift gewinnt nun für ihn Bedeutung. Zugleich klären ihn die Schriften der Neuplatoniker. Er lernt gegenüber dem manichäischen Dualismus Gott als die einzige wahre Substanz fassen und das Böse als die willentliche Abkehr vom Guten als dem wahrhaft Seienden. Seine „Bekehrung" besteht im völligen Verzicht auf alles, was nicht Gott ist. Die Jahre 386 bis 391 danach sind eine Übergangszeit. Jetzt in der Hauptsache Neuplatoniker, aber doch schon in den Bann der „demütig leidenden, liebenden, hoheitsvollen Gestalt des Menschgewordenen"[61] gezogen, tritt er dieser immer näher. Als Presbyter (391 bis 95) setzt er den Streit gegen den Manichäismus fort. Sein kirchlicher Autoritätsglaube wächst. Neben Gott als Vorsehung und Weltursache tritt der persönliche Schöpfer und Regierer der Welt kräftiger hervor. Person und Werk Christi gewinnen höhere Bedeutung für ihn. Christus ist König und Mittler in einer Person. Sündenvergebung und Gnade treten in den Vordergrund. Paulus wird ihm „der" Apostel, wenngleich die Herausbildung des eigentlichen Augustinismus erst in die Bischofszeit (395—430) fällt und auch da der Neuplatonismus noch mächtig nachwirkt, aber als eine Potenz, die ins Christentum hineingenommen ist.

Daß bei solcher Entwicklung der Einfluß des Augustinus schließlich aufs weiteste strahlen mußte, wird man begreifen. Im Morgenlande zwar ist er nur mittelbar und weniger wirksam geworden, weil dort das Problem „Sünde und Gnade" überhaupt nicht so im Mittelpunkte stand. Dagegen ist das gesamte abendländische Christentum von ihm in entscheidender Weise

Digitized by Google

beeinflußt worden. Die Kirchenlehre des römischen Katholizismus, seine Scholastik, seine Mystik, ja die Weltherrschaftsansprüche des Papsttums gründen sich, obzwar in sehr verschiedener Art, auf Anschauungen des Bischofs von Hippo. Die innerkirchliche Opposition des Mittelalters hat sich vielfach an seinen Gedanken genährt. Der Humanismus hat auf ihn zurückgegriffen, die Reformatoren haben in ihm einen Lehrer und Bundesgenossen gefunden. Weit über die Zeit der Reformation hinaus reichen auch in den evangelischen Kirchen seine unmittelbaren und mittelbaren Einwirkungen.

Indes zunächst kommt dies alles nicht zur Geltung. Augustinus' Schicksal in der römischen Kirche erinnert an das des Origenes in der griechischen. Der eigentliche Augustinismus[62*], von der Kirche niemals offiziell angenommen, hat Anhänger in der Kirche gehabt; aber der römische Katholizismus hat in seiner Geschichte bis zum Vatikanum hin eine ganze Reihe echt augustinischer Gedanken ausgeschieden, ja zum Teile verdammt. Nur soweit er gemeinkatholische Anschauungen weiterentwickelte, fand er vorerst Gehör auch bei der Kirche i. e. S. Seine klaren trinitarischen Formeln fanden rasch Eingang. Daß er gegen die Donatisten der Ansicht war, die Sakramente wirkten an sich d. h. unabhängig von der Heiligkeit des Spenders, war der Kirche genehm. Ebenso natürlich, daß er die Autorität der Kirche und ihrer Tradition vielfach überschwänglich anerkannte. Dagegen fand nicht so sehr Gegenliebe seine Haltung gegen den Pelagianismus. Die Kirche stand damals dem Halb- oder *Semipelagianismus*, den sie doch verurteilte, jedenfalls nicht so fern wie Augustinus.

Der Semipelagianismus beginnt als *Semiaugustinismus*. Die südgallischen Mönche („Massilienser"), von denen er ausging, besonders Vincentius von Larinum, Hilarius von Arles und Johannes Cassianus (etwa 360—435) lehren ungefähr das Gleiche wie Hieronymus, der doch mit Augustinus gegen die Pelagianer kämpfte. Ihnen bleibt neben der „Gnadenhilfe" für die freie Entscheidung des Menschen Raum; die Prädestination erfolgt ihnen aufgrund des Vorherwissens, das Gott von dem menschlichen Verhalten hat; von Alleinwirksamkeit der Gnade und deren Unwiderstehlichkeit wissen sie nichts. Dagegen sind sie mit Augustinus darin einig, daß sie die pelagianische Behauptung ablehnen, der Mensch könne auf Erden sündlos vollkommen werden, und insbesondere darin, daß der Mensch der „eingehauchten" Gnade auch zu den einzelnen guten Werken bedürfe. Ja sogar: „Gott haucht uns auch die Anfänge des heiligen Willens ein; wenn er in uns auch nur ein winzigstes Fünklein guten Willens aufglimmen sah, oder es selbst gleichsam aus dem harten Kiesel unseres Herzens herausschlug, so sagt er es und facht es an und stärkt es durch seinen Hauch"[63]. Freilich kann nun bei der Bekehrung bald (wie im Falle Paulus) die zuvorkommende" Gnade den Anfang machen, bald (wie im Falle Zachäus) des Menschen Verlangen. Immer aber bleibt der Vorrang der Gnade. Es ist *Menschen-Synergismus* nach ambrosianischer Art: der Mensch wirkt mit

Digitized by Google

zur Auswirkung der (Heils-) Gnade Gottes[64*]. Der Unterschied zwischen Augustinus und den Massiliensern besteht letztlich nur darin, daß Augustinus das Seligwerden des Erlösten allein auf Gottes Gnade zurückführt, während diese jedem Menschen die Entscheidung über sein Schicksal zuschreiben. „Es bleibt", sagt Cassianus, „im Menschen immer der freie Wille, daß er die Gnade Gottes ablehnen oder annehmen kann; alle die zugrunde gehen, tun es gegen Gottes Willen."[65]

Aus dem Semiaugustinismus wird *Semipelagianismus* sonderlich des Faustus von Reji (Riez, etwa 405—495), erst infolge der unglücklichen Verteidigung des Augustinismus durch dessen Anhänger. Erst jetzt wird[66] im Gegensatz sowohl zu dem „verderblichen Lehrer Pelagius" als zu dem prädestinatianischen Irrtum [des Augustinus]" behauptet, der Mensch müsse aus seinem freien, durch die Erbsünde nur geschwächten Willen heraus unbedingt den Anfang machen. Er müsse an Gott glauben, dann mehre ihm Gott diesen Glauben und helfe ihm zu guten Werken. Das ist *Gottessynergismus* nach tertullianischer Art: Gott wirkt mit zur Erlangung des menschlichen Heiles[67*]. Das moralistische Moment tritt hier durchaus in den Vordergrund. Scheint es, daß Faustus auch den Glauben als Gnadengeschenk betrachtet, so meint er doch nur, der freie Wille sei Schöpfungsgnade. Im übrigen aber ist ihm die (Heils-)Gnade nicht eine innerlich erleuchtende und erneuernde Kraft, sondern (pelagianisch) die Predigt, der Trost, die Drohungen und Verheißungen der Schrift. Natürlich fällt ihm die Prädestination in den Kreis des Vorherwissens menschlicher Leistung durch Gott.

Zwei Synoden, zu Arles und Lyon, sprachen sich um 473 für den Semipelagianismus aus. Ablehnend verhielt sich dagegen Rom. Dort galt der Augustinismus bereits als echte katholische Lehre, nur daß man auch da seine Lebenselemente, die unwiderstehliche Gnade und die Prädestinationslehre des Augustinus ablehnte. Da ferner auch die „Skythischen Mönche", Leontios von Byzanz (etwa 485—543) voran, das Abendland gegen die Neuerung beeinflußten, gelang es auf der Synode von Orange (529), sie endgültig — zusamt dem Pelagianismus — als Häresie zu brandmarken. Gegen die semipelagianische Auffassung wurde insbesondere geltend gemacht, der freie Wille des Menschen sei durch die Erbsünde so sehr geschwächt, daß der Mensch von sich aus Gott weder lieben noch an ihn glauben noch um seinetwillen etwas Gutes tun könne. Daher müsse Gottes Gnade den Anfang mit unserer Bekehrung machen. Ohne die Eingießung des Geistes, d. h. ohne die Gnade könnten wir in Bezug auf das Heil nichts erreichen. Gott allein sei es, der uns treibe, nach Reinigung unseres Zustandes zu verlangen und zu glauben. Dieser Glaube an den Inhalt des Evangeliums lasse uns die Taufe aufsuchen; durch die in ihr enthaltene Taufgnade werde unser Wille erneuert. Damit rettete die Synode Augustinus' Ansicht von der Ausschließlichkeit der Gnade. Die Annahme, daß Gott zum Verderben prädestiniere, lehnte sie dagegen ab. Sie sprach jedem Ge-

Digitized by Google

tauften, der getreu aushält, die Hilfe Christi und damit das Heil zu. Alle Kraft, die Augustinus der Prädestination zuschrieb, findet somit die Synode von Orange im Bunde mit Rom, das sie anerkannte, in dem Sakrament der Taufe und der durch dieses mitgeteilten Gnade.

β) Gregor der Große

Die Kirche hat den „Augustinismus" mithin doch in einer eigentümlichen Verkürzung übernommen. Sie besaß nur das Recht des Semiaugustiners, den Semipelagianismus abzulehnen. Das beweist Gregor der Große (540 bis 604, als Gregor I. Papst von 590 an)[68*], der letzte hochbedeutende Kirchenvater des Abendlandes, der zu Augustinus ungefähr so steht wie Maximos der Bekenner zu dem Pseudo-Areiopagiten[69*].

Isidorus von Sevilla (Hispalensis, 560—636) spielt mit seinen „Sentenzen" eine ähnliche Rolle wie Johannes von Damaskus im Morgenland[70*].

Das Wesen der katholischen Kirche findet sich bei keinem andern Kirchenvater so bestimmt ausgesprochen wie bei ihm. Er hat die Gewalt des römischen Bischofs, seine Stellung zur Gesamtkirche, die Notwendigkeit der Einheit mit ihm als Bedingung der Teilnahme an der wahren Kirche aufs schärfste betont. Er hat die Liturgie der Kirche in mustergültiger und normgebender Weise geordnet. Er hat veranlaßt, daß die Kirche nunmehr, von dogmatisch-spekulativer Lehrausbildung abgewandt, sich mehr dem Ausbau der Verfassung, des Kultus und der praktischen Momente wie Buße[71*] und Sakramente hingab. Er ist durch seine Verbreitung der Benediktinerregel[72*] der entscheidende Begründer des Mönchtums im Abendlande. Aber auch seine Dogmatik ist wesentlich die Wurzel, aus der die spätere katholische Entwicklung hervorgesprossen ist. Darum bedarf sie zusamt ihren ethischen Folgerungen hier noch einer genaueren Betrachtung, obzwar sie nicht gerade von besonderer Selbständigkeit zeugt.

Gott, so beginnt sie, ist das absolute Sein, unveränderlich, einfach, allwirksam, allgegenwärtig ohne Raum, ewig ohne Zeit. Er ist reiner Geist. Als solcher ist er allmächtig, allwissend, allweise, gerecht und heilig, die Liebe, der Schöpfer der Welt und die Vorsehung, der dreieinige Gott, den man glauben muß, aber nicht erkennen kann. Von den Engeln, raum- und zeitbeschränkten körperlosen Geistern, ist unter Anführung des Teufels die Hälfte aus Hochmut gefallen. Sie sind auf ewig verdammt. Die Lücke wird durch die Erlösung des Menschengeschlechtes ausgefüllt, indem ebensoviel Auserwählte, als Engel abgefallen sind, ins Engelreich übergehen. Der Teufel als Urheber der Sünde verführt auch den Menschen im Paradiese. Seitdem hat er mit Gottes gerechter Zulassung Recht und Macht über alle Menschen. Durch die Erlösung verliert er aber dies Recht. Er kann nun nicht mehr von dem Herzen der Erlösten Besitz nehmen, sondern nur äußerlich gegen sie wüten. Am Ende der Welt wird er von Christus vollends besiegt, verliert den Menschen ganz und wird auf ewig machtlos in die Hölle gestoßen.

Digitized by Google

Der Mensch besteht aus einer vernünftigen, unsterblichen Seele und einem irdischen Leibe als deren Organ. Er war als Gottes Ebenbild erschaffen. Das heißt, er besaß körperliche Anlage zur Unsterblichkeit, er war unabhängig von den Einflüssen der Zeit und frei von allen Übeln und Krankheiten; er hatte nicht bloß potentielle, sondern aktuelle (reale) reine Erkenntnis Gottes, selige Ruhe, Unschuld und den ungetrübten Besitz des freien Willens.

Trotz Schwachheit des Fleisches waren doch höhere und niedere Kräfte des Menschen im rechten Verhältnis. So hätte er die notwendige Prüfung, ob er durch Enthaltung von einem Gute in der Vollkommenheit wachsen könne, wohl zu bestehen vermocht. Aber vom Teufel aus Neid und Stolz, in Arglist und Täuschung versucht, fiel er, indem er jenem aus Stolz beistimmte, in Sünde. Dadurch verlor er die Seligkeit der Seele und die Unsterblichkeit des nun herrschenden Leibes. Er geriet mit sich selbst in Zwiespalt und stürzte das ganze Menschengeschlecht in Sünde und Verderben, das bei ihm mit der Verjagung aus dem Paradiese begann.

Die *Sünde*, mannigfach der Schwere und Art nach verschieden, ist in ihrem Wesen ohne Grund und Substanz. Sie wird vom einblasenden Teufel und dem einstimmenden freien Willen des Menschen zusammengewirkt. Die Ursache dieser Einstimmung ist der Stolz, die Mutter der in den verschiedensten Sünden sich auswirkenden *sieben Hauptsünden* oder *-laster*, — so gestaltet Gregor die Achtsündenlehre des Mönchtums[73*] um[74]. Wurzel alles sittlich Bösen ist also der Stolz. Als unmittelbare Sprößlinge gehen von dieser giftigen Wurzel aus die sieben Hauptlaster: Eitelkeit, Neid[75*], Zorn, Trübsinn[76*], Geiz, Völlerei, Unzucht. Davon leiten sich die „Töchter" ab, deren jedes Grundlaster (nahezu) sieben hat, z. B. der Geiz: Verräterei, Betrügerei, Hinterlist, Meineid, Unruhe, Gewalttätigkeit, Hartherzigkeit, die Völlerei: Albernheit, Possenreißerei, Unsauberkeit, Schwatzhaftigkeit, geistige Stumpfheit.[77*] Endlich hängen die sieben so zusammen, daß ein Hauptlaster immer das nächstfolgende erzeugt: die Eitelkeit den Neid, der Neid den Zorn, usw.

Jede aktuelle (Tat- oder Gedanken-) Sünde ist zuletzt, also noch über die Hauptlaster samt ihrer Mutter „Stolz" hinweg, nur eine Äußerung der *Erbsünde*. Diese ist der sündhafte Zustand, in dem sich die Menschheit von Geburt an und durch sie befindet. Sie ist die Strafe, die durch Adams Sünde über ihn und sein Geschlecht gekommen ist. Sie besteht in so hochgradiger Schwächung der Freiheit d. h. des Vermögens das Gute zu wollen und zu wirken, daß man nur noch die „schlechte" Freiheit zum Bösen ganz hat. Da aber der freie Wille zum Guten eben nicht völlig aufgehoben ist, so bleibt das Nichtwollen des Guten strafbar. Insbesondere lädt der Mensch zur Erbschuld neue Schuld (reatus) auf sich, wenn er der *zuvorkommenden Gnade* Gottes widerstrebt. Denn diese, ohne jedes Verdienst des Menschen gegeben (gratia mere gratuita), sucht den Willen wieder völlig gut zu machen, ihn zur „guten" Freiheit zu führen. Sie kann aber — am

Digitized by Google

höchsten hervorgetreten in der Menschwerdung Christi — nur wirksam werden, wenn der noch so weit freie Mensch dabei mitwirkt. Erst dann kann auch die zum „guten Werk" nötige *nachfolgende Gnade* eintreten. Durch sie soll der Mensch beständig gut erhalten werden und die Kraft erlangen, das gewollte Gute, wozu auch die Enthaltung von der Sünde gehört, zu erfüllen, zu „tun". Eben darum muß er vorher aus freiem Willen der zuvorkommenden Gnade zugestimmt, sich ihrer Wirksamkeit hingegeben haben. Hier tritt der Semiaugustinismus (Menschensynergismus) Gregors deutlich hervor[78*]. Jedes Gute ist ein Werk der göttlichen Gnade unter freier Mitwirkung des Menschen.[79] Die Gnade wirkt im Rahmen der Heilsordnung. Sie ist *verlierbar* durch Sünde und *widerstehlich*. Sie *kann* schließlich wirken bei allen Menschen.

Dadurch ist Gregors Stellung zur Prädestination bestimmt. Sie beruht ihm natürlich auf Gottes freier Macht, insofern Gott nach unbegreiflichem Ratschlusse seine Gnade anbietet oder nicht. Aber sie ist ihm zugleich durch Gottes Vorherwissen motiviert, insofern Gott mit Bezug auf die freie Willensentscheidung der Menschen seinerseits entscheidet. Gott erwählt oder verwirft, je nachdem nach seiner Voraussicht die Menschen seine zuvorkommende Gnade annehmen oder verwerfen werden. Dabei bleibt es aber verborgen, wen er erwählt hat. Seines Heiles sicher sein kann niemand. Jeder muß — das ist die ethische Folgerung — darum so viel als möglich Gutes zu tun trachten nach allen seinen gottgegebenen Kräften. „Denn eben getrieben vom Schmerz ob unseres Überwundenseins durch die sieben Lasterwirkungen des Stolzes kam unser Heiland, ausgerüstet mit der siebenfältigen Gnade des heiligen Geistes, für uns zu streiten und uns zu befreien"[80] d. h. gerade durch den heiligen Geist zur Teilnahme an der Erlösung zu führen.

Die in Christus durch Gottes Gnade vollzogene Erlösung ist ja zunächst allgemein. Sie ist darum für den einzelnen Menschen nur potentiell. Christus hat sein Erlösungswerk vollbracht in mannigfacher Weise. Er ist Mensch geworden, um als solcher, aber zugleich Sündloser die Sühne für Adams sich forterbende Sünde zu leisten. Er hat sich als Schuldloser vom Teufel töten lassen, hat ihn dadurch ins Unrecht gesetzt und ihm durch seinen Tod das Recht an der sündigen Menschheit abgekauft. Er hat durch seine Lehre die Sünde kennen gelehrt, indem er das geistliche Verständnis des Gesetzes eröffnete. Er hat dieses dadurch erträglich gemacht, aber zugleich, weil er sogar die unerlaubten Gedanken verbietet, mehr gefordert als das Alte Testament. Er hat seine Lehre durch sein sündloses Leben bekräftigt und ein Beispiel zur Nachahmung hingestellt, indem er an sich zeigte, was mit Gott versöhnt. Er hat die Todesstrafe für die Sünde getragen und dadurch abermals ein Beispiel gegeben, das des größten Mitleids, für andere, Schuldige, schuldlos und furchtlos das Schwerste zu erleiden, um sie von Schuld und Todesfurcht zu befreien. Er ist zur Hölle niedergefahren, die Väter zu erlösen, die erbsündegebunden und doch gläubig und werktätig fromm gewesen waren. Er ist auferstanden, auf daß die Hoffnung der Auf-

Digitized by Google

erstehung auch der Menschheit werde und deren Glaube an das ewige Leben erstarke. Er ist endlich in den Himmel aufgefahren, um auch die Menschheit dahin zu führen, den heiligen Geist zu senden, der Herr seiner Kirche zu werden und der beständige Fürsprecher der Menschen bei Gott.

Aber all dies, „Aufhebung der Erbsündenstrafe" und „Auflösung der Sünde selbst durch Lehre, Beispiel und erfüllbares Gesetz", muß doch, als zuvorkommende Gnade gegeben, vom einzelnen Menschen erst angeeignet werden, damit es ihm aktuell zugute komme. Das geschieht durch die weitere zuvorkommende [heiligmachende] Gnade eben des heiligen Geistes. Sie besteht zuvörderst in der Gnadengabe der *sieben Haupttugenden*[81*] Weisheit, Verstand, Rat, Erkenntnis, Stärke, Barmherzigkeit[82*], Furcht (vor Sünde) samt ihren drei Schwestern Glaube, Liebe und Hoffnung. Die sieben bilden, beständig miteinander verbunden, das „siebenfältige Geschenk des Geistes"[83]. Sie sind gleichsam sieben Stufen, die wir nach einander [bis zur Weisheit und Stärke hin], aber alle nur mit Hilfe der Demut ersteigen, um den Zugang zum himmlischen Leben zu finden. Wer diese Gaben annimmt, dem bleiben sie als nachfolgende [heiligmachende, habituelle] Gnade. Diese umfaßt außerdem die vier Kardinaltugenden Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit, und tritt auch als [aktuelle] zu den einzelnen guten Willensakten und Taten nötige Gnade auf. [Als solche ist sie nach späterer Ausdrucksweise insbesondere „mitwirkende" Gnade, insofern sie mit dem freien Willen zur Güte von Willensakt und Tat zusammenwirkt. Sie kann natürlich auch als solche (aktuelle) zuvorkommende d. h. einfach „wirkende" Gnade sein; die „mitwirkende" dagegen auf die zuvorkommende auszudehnen, würde Semipelagianismus d. h. Gottessynergismus bedeuten.]

Trotz alledem fällt aber auch der Begnadete durch Sünde aus der Gnade. Sein Wille ist immer noch frei auch zur Sünde. Die Tugend ist bei keinem Menschen vollkommen, so sehr sie wachsen mag. Die erste Tugend ist daher, durch Gehorsam und Demut, den Gegensatz des Stolzes, mit Wachsamkeit und Gebet sowie in Geduld (Beharrlichkeit) sich keusch d. h. in sündenreiner Gesinnung zu erhalten suchen. Die zweite Tugend ist, die begangene Sünde verbessern. Das geschieht durch die *Buße*. Zu ihr gehört vor allem Erkenntnis der Sünde, die von der Furcht vor den Strafen Gottes beginnt und zur Bekehrung führt. Sodann die Reue, der Schmerz über die Sünde, wodurch die Schuld abgewaschen wird. Ferner das Bekenntnis der Sünde, ohne das man nicht erneut werden kann, und das, wenn es aus demütigem Herzen quillt, dem Zorne Gottes zuvorkommt und die Lossprechung zur Folge hat. Endlich die Genugtuung, durch die man selbst die Strafe der Sünde auf sich nimmt, um sie abzubüßen. Sie besteht außer der Barmherzigkeit in der Enthaltung vom Erlaubten und richtet sich, für sündige Gedanken im Geheimen, für Tatsünden öffentlich geleistet, nach der Schuld. Denn jede Sünde hat eine ihr entsprechende Buße, die allein in der Kirche mit Nutzen geschieht.

Das letzte gilt aber natürlich nur von der fortgesetzten Buße nach der

Digitized by Google

Taufe, gleichsam einer Wiederholung dieses Sakramentes, in der wir „unser Gewissen mit Tränen taufen"[84]. Die Buße vor der Taufe hat noch eine andere Bedeutung. Sie steht bei Gregor an der Stelle, wo bei Paulus der Glaube. Nur daß der paulinische Glaube bloß das Ergreifen der von Gott angebotenen Gnade ist, während dort der Mensch in der Buße selbst tätig sein muß zur Erlangung der (nachfolgenden) Gnade. Die Buße erscheint also bei Gregor in ihrem Verlaufe von zuvorkommender zu nachfolgender Gnade schon als *gutes Werk;* der *Glaube* kommt erst nachher (in der Taufe) und nebenher. In der Buße vor der Taufe sind als Gaben des heiligen Geistes Erkenntnis, Furcht, Barmherzigkeit und Stärke wirksam, und zwar dadurch, daß sie der Mensch freiwillig annimmt. Durch diese Annahme verdient er sich Vergebung seiner bisherigen Sünden in der Taufe. Zu diesen Gaben gehört der Glaube nicht. Er allein kann — als bloße theoretische Überzeugung von der Wahrheit der Lehre, wie sie autoritativ in Offenbarung und Kirche dargeboten wird — auch nicht selig machen. Gewiß ist er, über der Erkenntnis thronend und sogar die Mutter der alles verstehen lehrenden Weisheit, zur Seligkeit notwendig. Aber doch vielmehr wieder nach der Seite des guten Werkes hin, sofern dieses ein Verdienst des Menschen bei Gott begründet. Denn er ist, selber Tugend, die Bedingung, ohne die wir nicht zur *Liebe* gelangen können, und Liebe ihrerseits ist notwendig zum guten Werk. Dieses kann nur aus reinem Herzen, aus gottbegnadeter Liebe heraus beharrlich geübt werden. Insbesondere die nur „geratenen", das Verdienst des Tuenden vermehrenden, außerdem aber den schwächeren Brüdern nützenden guten Werke entsprechen solcher Liebe. Und endlich: bloß gute Werke, die mit dem so doch gewissermaßen „praktisch" werdenden Glauben verbunden sind, begründen *Verdienste* des Menschen bei Gott. Sie begründen zugleich die *Hoffnung,* in den *letzten Dingen* als Erwählte, nicht als Verworfene erfunden zu werden.

Denn schon das reinigende *Fegefeuer,* das in der Unterwelt nach dem Tode erfolgt, ist nur für die Erwählten da. Diese haben darin die hienieden nicht abgebüßten Sünden zu büßen. Die *Auferstehung* des Fleisches mit dem folgenden *letzten Gericht* aber bringt vollends wohl den Verworfenen samt dem Teufel ein Ende mit Schrecken in der höllischen Feuer-Finsternis; den Erwählten bringt es die *ewige Seligkeit* mit Schauen von Gottes Herrlichkeit im Himmel. Tue darum jeder auf Erden, was er dazu tun kann, indem er seinen Glauben in guten Werken bewährt! Dann ist er ein *Gerechter,* dessen Leben Gregor folgendermaßen schildert: „Der Gerechte stirbt der Welt, erkennt sich durch sich selbst als Sünder, aber als gerecht gemacht durch die Gnade. In dem Herzen des Gerechten sitzt Christus obenan; er erblickt sich Gott beständig gegenwärtig, empfindet Verdruß am Leben, sucht die Erbauung des Nächsten in Worten und Werken, verachtet den Ruhm der Welt und die Freuden dieses Lebens, prüft sein Leben täglich auf der Wage der Wahrheit, ist einfältig in allem Tun, tapfer im Kampfe, bessert sich durch Tadel, lernt durch fremde Schuld auf die eigene blicken,

Digitized by Google

richtet sich strenge, haßt allen Betrug gegen Gott und die Menschen, wird nicht zornig über ungerechte Behandlung, vergilt das Böse mit Gutem, fängt an von der Furcht und endet in der Liebe, fürchtet sich bei der Betrachtung des göttlichen Gerichtes, erkennt sich als verloren an, wenn er ohne Barmherzigkeit von Gott gerichtet würde, fürchtet auch sein Gutes, tut das Gute allein, um Gott zu gefallen, bekennt offen seine Sünden, seine Tugenden aber nur, wenn er muß, fürchtet keine zukünftigen Übel, aber mehr das Glück als das Unglück, lobt Gott auch im Leiden und bleibt standhaft in allen Lagen des Lebens. Er kann freilich nicht ohne Sünde sein, aber sein Fall ist ihm selbst nützlich, er wird durch die Strafe gebessert und niemals von der Gnade verlassen."[85]

Hier ist unverkennbar das Ideal des mönchischen Lebens nach der Regel des heiligen Benedictus von Nursia (etwa 480—543) gezeichnet, der Gregor selbst als Mönch anhing[86]. Aber auch das Gleichgewicht von „beschaulichem", vorzüglich der Gottesliebe, und „tätigem", vornehmlich der Nächstenliebe geweihtem *Leben* ist darin bemerkenswert. Gregor stellt das erstere ja höher und verbindet es eng mit der eigentlich mönchischen Übung der Armut, Keuschheit und des Gehorsams nach „evangelischem Rat". Doch betont er zugleich, daß nur das tätige Leben zum beschaulichen reif mache und auch im letzteren das erstere nicht vernachlässigt werden dürfe. Ohne beschauliches Leben könne man wohl ins Himmelreich eingehen, ohne tätiges nicht. Von der reinen, übrigens auf Erden nie vollkommen werdenden Beschaulichkeit müsse man immer wieder zur tätigen Werkübung zurückkehren. So erwerbe man neue Gnade zu neuer Beschaulichkeit, bis man nach diesem Leben ganz in sie einzugehen vermöge, aber selbst da noch in Liebe des Nächsten wie Gottes gedenkend. Denn auch die Beschaulichkeit bedeute ja durchaus nicht Ausschalten der Nächstenliebe, sondern nur Ruhen von deren Betätigung.

So tritt endlich niemand, der wahrer Christ ist, jemals aus der Gemeinschaft der *Kirche heraus*. „Wie jedes Glied des Leibes Leben und Tätigkeit an und für sich hat, aber auch für den ganzen Leib jedes tätig ist, alle Glieder des Leibes mitsammen für jedes einzelne Glied, ebenso lebt kein Glied der Kirche für sich allein, sondern es lebt auch für alle andern und die ganze Kirche, wie diese für jedes einzelne ihrer Glieder."[87] Das gilt vor allem für die Heiligen (i. e. S.), die mit Christus regierend des übergroßen ihnen verheißenen Lohnes genießen. Sie umfassen mit ihrer in Gott verklärten Liebe außer dem sie beseligenden Himmel die Erde, die für sie die Bahn zur Seligkeit war. Sie rufen die helfende Gnade des heiligen Geistes fürbittend auf die noch „streitende", in den Stürmen der Versuchung kämpfende irdische Kirche nieder. Deren Glieder können sich stets um Fürbitte an sie wenden, die mit den Seligen überhaupt die „triumphierende" Kirche bilden. Anderseits reicht die streitende Kirche, wie sie flehend die eine Hand zu dem Heiligen im Himmel emporhebt, die andere helfend der „leidenden" Kirche, den armen Seelen im Fegefeuer. „Wenn die

Digitized by Google

Sünden nicht nach dem Tode untilgbar sind, so pflegt das heilbringende Opfer der Eucharistie [als ‚Seelenmesse'] den Seelen auch nach dem Tode zu helfen, so daß man bisweilen bemerkt, wie es sich die Seelen der Verstorbenen erbitten."[88]

Insbesondere aber sind die Glieder der streitenden Kirche durchaus auf die Kirche mit ihren (Heils-)Gnadenmitteln angewiesen. „Außerhalb der Kirche kein Heil." Die Gnade ist für Gregor die durch Christi Erlösungswerk dem Menschen erworbene und in der *kirchlichen Heilsanstalt* wirksame Gnade Gottes. Die Kirche, und sie allein, vermittelt durch Predigt des Gotteswortes, durch Spendung der Sakramente (Taufe, Abendmahl, Salzweihe und -darreichung innerhalb der Katechumenenweihe, Klerikerweihe, Fürstensalbung, Rekonziliation[89*])[90], durch Bußzucht und sonstige Seelsorge das Heil. Das heißt zunächst die Kirche i. e. S., der Klerus. Aber der Begriff der hierarchisch verfaßten Kirche ist natürlich ein weiterer. „Jedermann weiß, „daß die heilige Kirche der *Staat des Herrn* [d. h. der Gottesstaat] ist."[91]. Als solcher ist sie die „Gemeinschaft der Heiligen [i. w. S.]"[92], die Kirche der Erwählten. Sie umfaßt außer den gegenwärtigen „Heiligen" alle zukünftigen und alle gestorbenen Erwählten seit Abel. Außerdem gehören zu ihr die den Frommen an Zahl überlegenen Bösen, die sie aber nur äußerlich, wie Flecken an ihrem Fleische, duldet, „auf daß die Bösen [einschließlich der Häretiker und Schismatiker[93*]] durch die Beispiele der Guten gebessert und die Guten geläutert werden durch die Anfechtungen vonseiten der Bösen"[94]. Dadurch und wegen der feindlichen Ungläubigen ist auch die streitende Kirche in gewissem Sinne eine leidende. Aber im Leiden liebend wird sie, durch den in ihr leidenden Christus, das Haupt ihres Leibes, geführt, aus dem Leiden beständig neues Wachstum und erneutes Leben gewinnen. „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Immer mehr werden auch die weltlichen Fürsten, denen Christus die zeitliche Macht zur Anwendung für die Kirche übertragen hat, der Kirche nach Pflicht und Gebühr dienen. So wird sie schließlich, nach großen Leiden durch den Antichrist, ihr Ziel im Himmel erreichen. Nach Ausscheidung der Bösen wird sie das herrschende vollendete Gottesreich sein ohne Werden, ohne Unvollkommenheit und ohne Ende, die Eine wahrhaft katholische und apostolische heilige Kirche, der *reine Leib Christi, ihres Herrn*. Engelgleich, wie sie auch die Engel, ihre Lücke füllend, mit umfaßt.

Digitized by Google

Digitized by Google

ANMERKUNGEN
(Quellennachweise und Zusätze)

VORBEMERKUNG

I. Als Quellen kommen wie für den ersten Band in Betracht 1. die *Werke* (*W.*) der Ethiker selbst, 2. die *Berichte* über sie, die Ethik sowie deren Grundlagen überhaupt, wie sie in den bisherigen Arbeiten zur Theorie und Geschichte der Ethik, aber auch in vielen Werken allgemein-philosophisch-systematischen und -historischen, kultur- und „welt"-geschichtlichen, insbesondere auch religiösen Inhalts vorliegen. Nur für die Quellen der ersten Art ist auch hier eine wenigstens die Hauptwerke treffende Vollständigkeit der Angaben anläßlich der Hauptstellen über die einzelnen Ethiker im Text erstrebt; die der zweiten Art sind als „*Literatur*" (*L.*) im alphabetischen Literaturnachweis von Bd. II und I und durch Verweisungen darauf, jedoch nur soweit angegeben, als sie uns bei der Arbeit zur Hand waren; Weiteres findet sich zurzeit am reichlichsten und handlichsten bei Überweg-Prächter (Nr. 532 des Lit.-nachweises von Bd. I). Die von uns benutzten *Ausgaben* (*A.*) und *Übersetzungen* (*Ü.*) sind bei den *W.* mit angeführt.

Endlich beachte man: Um allzu umfangreiche Zusammenstellungen in den Anm. zu vermeiden, sind im alphabetischen Literaturnachweis die *W.* über das Christentum mit III hinter den Titelangaben ausgezeichnet; auf diese wird ebenso wie auf die I- und II-Werke des ersten Bandes als auf III-Werke gelegentlich kollektiv von den Anm. aus verwiesen.

II. Die Zusätze geben mehr oder minder wichtige *sachliche Ergänzungen* und *Erläuterungen* sowie *kritische Auseinandersetzungen* und *Verweisungen auf andere Stellen des Textes;* auf sie sowie besonders wichtige (zusammenfassende) Literaturangaben wird im Text durch ein Sternchen (*) hinter der Anmerkungsziffer hingewiesen.

III. Die Anordnung der Quellennachweise und Zusätze ist so getroffen, daß jeweilig die erste, fettgedruckte Zahl die *Seite,* die zweite kursivgedruckte die Nummer der Anm. auf jener Seite bezeichnet; also z. B. **2** *4*: Seite 2 Anm. 4. Die *Kolumnentitel* „Anmerkungen zu S. . . ." sollen das Auffinden der Nachweise und Zusätze erleichtern.

1 *1* Hellenistisch- und römisch-heidnische Ethik: *L.*: Die I- und II-Werke des Literaturnachweises v. Bd. 1, soweit sie die Zeit von Aristoteles an betreffen; Niese 572, Droysen, Hertzberg, Wendland 2311, Beloch 42 S. 305 ff., K. J. Neumann S. 329 ff., Kärst, Schmekel 2254, A. Bauer S. 28 ff., Geffcken, E. Krebs; für Rom: Mommsen, CIL. 92, Falke 148, K. J. Neumann, Pöhlmann, L. Friedländer, Jhering 256, Teuffel, Leo, Schanz, Windelband 577 u. 578, Voigt.

2 Windelband 577 S. 251.

3 Erstere, die Schule des Platon, nach dem Haine des Akademos in Athen benannt, wo Platon seine Vorträge zu halten pflegte, letztere auch als *Peripatos* bezeichnet, da Aristoteles gewohnt war, im Lykeion zu Athen mit seinen Schülern wandelnd (peripatón) zu lehren, weshalb seine Schüler auch Peripatetiker heißen.

2 *4* Aristoteles Met. 996a 34 ff.

5 Vgl. I 228, Abs. 1.

6 Vgl. I 230, bei Anm. 36.

7 Vgl. I 209, bei Anm. 65, u. I 230, Abs. 2.

8 Z. Flg. vgl. bes. Natorp 350 S. 404 ff.

9 Vgl. I 209, Abs. 1 ff.

10 Vgl. z. Flg. bes. H. Meyer 334 S. 12 ff.

3 *11* Aristoteles Met. 1078a 36 f.

12 Nik. Eth. 1097b 8 ff.

13 Dies gegen H. Meyer 334 S. 187 ff.

14 Vgl. Bernhart 48 S. 19 ff.

15 Aristoteles Polit. 1326b 16 f.

16 Polit. 1326b 14 f.

17 Polit. 1326b 17 f.

4 *18* Wie Th. Gomperz 191, III 311.

19 K. J. Neumann S. 329.

5 *20* K. J. Neumann S. 444.

6 *21* Vgl. die Belege bei Überweg-Prächter 532 I 425.

7 *22* Vgl. S. 56 ff.

23 Vgl. auch R. Heinze 222a.

Digitized by Google

24 Vgl. S. 16, Abs. 5.
25 Vgl. S. 56ff.
26 Cicero Acad. pr. II 42.
27 Vgl. S. 59f.
28 Bonhöffer in Windelband 577 S. 264.
29 Eine bequeme Übersicht gibt Döring 122 II 196ff.

8 *30* Von M. Wundt 583 II 172. Die Stelle geht mit auf die Stoa; daher unsere — sinngemäßen — Änderungen. Übrigens hat schon R. Hirzel I 154ff. behauptet, der Schwerpunkt von Epikurs Philosophie liege in seiner Physik, doch vgl. Th. Ziegler 601 I 307.
31 Epikuros und der gesamte Epikureismus: *L.*: Kochalsky, Gizycki, Trezza, Kreibig, Renault, Joyau, Döring, Usener, Hirzel 238, Armin, Nestle; Guyau, Brochard, Natorp 349, Philippson; *W.*: vgl. Überweg-Pr. 532 I 461ff. u. Diog. Laërt. X 27f., wo u. a. von Epikuros aufgeführt sind: „Grundansichten", „Üb. die Natur", „Üb. d. Liebe", „Vom Wählen u. Meiden", „Üb. Lebensläufe [oder -richtungen]", „Üb. d. Lebensziel", „Üb. d. Frömmigkeit", „Üb. das Rechttun", „Üb. d. Schicksal", „Üb. Gerechtigkeit u. die anderen Tugenden", „Üb. Geschenke u. Dank".
32 Sext. Empeir. Dogm. V 169. Das von M. Wundt 583 II 172 gegen Sextos' Zeugniskraft Angeführte trifft nicht zu.
33 Porphyr. ad Marc. 31 bei Nestle I 211, Frg. 139.

9 *34* Diog. Laërt. X 128.
35 Ebenda X 136.

10 *36* Ebenda X 137.

11 *37* Ebenda X 125.
38 „Wenn man nach der Natur lebt, wird man niemals arm, wenn nach der allgemeinen Meinung, niemals reich sein" (Epikuros bei Seneca Ep. 16, 7).
39 Diog. Laert. X 132; daher a. d. flg. Zitat.
40 Ebenda X 144.

13 *40a* Plutarchos contra Epic. beatit. **15** (bei Nestle I 209, Fig. 124).
41 Vgl. bes. Überweg-Prächter 532 I 460ff., 468, 471f., Nestle I 16ff.
42 Vgl. bes. Philippson.
43 So wurden die Epikureer genannt, weil Epikuros in einem Garten (képos) lehrte.

14 *44* Skepsis: *L.*: Hirzel, Richter, Goedeckemeyer, Bevan, Schmekel: Diog. Laërt. IX 61ff.; *W.*: Diels 108 u. 107 (nur Fragmente).
45 Aristoteles bei Eusebios Praep. evang. XIV 18, 2.

15 *46* Sext. Empir. Pyrrh. I 31.
47 Pyrrh. I 27.
48 Pyrrh. I 29.
49 Pyrrh. I 29f.
50 Vgl. Zeller 596[3] III[1] S. 490.
51 Diog. Laërt. IX 61f.
52 Stobaios Florileg. 121, 28.
53 Diog. Laërt. IX 62.

16 *54* Sext. Empeir. Pyrrh. I 23f.
55 Pyrrh. I 23.
56 Pyrrh. I 30.
57 Gegen d. Mathem. VII 158.
58 Goedeckemeyer S. 43.

17 *59* Vgl. Sext. Empeir. Dogm. VII 535ff.
60 Dies gegen jene, welche mit H. Ritter 433[2] III 451 die Metriopathie allgemein als „Mäßigung in den Seelenstimmungen" deuten möchten.
61 Stoa: *W.*: Stoiker-Frg., deren 1. Bd. Zenon u. Zenons Schüler, und deren 2. u. 3. Bd. Chrysippos und seine Nachfolger enthält; außerdem Gercke, Pearson 386, Schenkl, Arnim 2006; *L.*: Diog. Laërt. VII, Bonhöffer 2024 bis 2027, Überweg-Pr. 532 I 432ff., Nestle I 30ff., Dyroff, Barth, Hirzel, Bevan, Stein, Capelle 84, Schilling, H. Meyer, Kutschbach, Schmekel, Reinhardt, Bultmann, Colardeau.
62 An denen es insbesondere zwischen Zenon, Ariston von Chios, Kleanthes, Chrysippos, Diogenes dem Babylonier und Antipatros von Tarsos nicht gefehlt hat.
63 Z. Flg. bes. Überweg-Prächter 532 I 432ff., Bonhöffer 2024 u. 2025, Dyroff.
64 Vgl. S. 37, Abs. 2.

18 *65* Diog. Laërt. VII 88. Der von Arnim 22 S. 219 gemachte wesentliche Unterschied zwischen dem „mit der Natur übereinstimmenden" und dem „naturgemäßen" Leben scheint uns durch diese Stelle widerlegt. Beides bedeutet dasselbe, wie aus dem „d. h. (hóper esti)" des Diog. Laërt. hervorgeht.
66 Vgl. Überweg-Pr. 532 I 450f., Bonhöffer 2025 S. 163ff.
67 Vgl. Dyroff S. 32.
68 Vgl. Stobaios Florileg. IV 5.
69 Z. Flg. vgl. bes. Stoiker-Frg. II 299 bis 1216; I 85—177; 493—551; III S. 215ff., Nr. 27—37; S. 249ff., Nr. 32—50.
70 Vgl. I 122, bei Anm. 26.
71 Vgl. dazu a. Leisegang 302 S. 48.

19 *72* Vgl. z. Flg. bes. Stoiker-Frg. III 1ff. (Chrysippos), I 178ff. (Zenon), 351ff. (Ariston v. Chios), 552ff. (Kleanthes); III S. 218ff. Nr. 38ff. (Diogenes der Babylonier); S. 251ff. Nr. 51ff. (Antipatros v. Tarsos).

20 *73* Bei Sinneswahrnehmungen, und mit leiblichen Folgen wie Weinen, Erbeben, Erbleichen, Erröten; beide sind offenbar

Digitized by Google

nicht der Schreck, Schauder usw. selbst.
74 Diog. Laërt. VII 110.
75 Daß die Stoiker auch den Tieren ein hegemonikón, nur natürlich kein geistig-logisches, zuschreiben, hat hier selbstverständlich nichts zu sagen.
21 *76* Tritt nämlich in der heimarméne die Unverbrüchlichkeit des Kausalzusammenhanges zutage, so stellt die prónoia die weise und wohlwollende Fürsorge Gottes für die Welt dar.
77 Vgl. Bonhöffer 2026 S. 350 Anm. 1 u. 2024 S. 243 ff.
22 *78* Vgl. S. 20, Abs. 3.
79 Wie sich die Stoiker den Vorgang im einzelnen gedacht haben, steht nicht durchaus sicher. Man darf (vgl. Bonhöffer in Windelband 577 S. 277, bes. A. 3) im allgemeinen annehmen, daß ihnen als das Erste die Hervorlockung der émphytoi prolépseis durch die Sinneswahrnehmung galt, als das Zweite die dabei erfolgende Bildung der physikái énnoiai, die dann als eine sekundäre Art prolépseis an alle folgende Erfahrung mit herangebracht werden, als das Dritte die Ausbildung der ursprünglich noch sehr vag und unbestimmt auftretenden émphytoi prolépseis zu festen Begriffen und wirklichen Normen der vernünftigen Erkenntnis, eine Ausbildung, die an der Hand der je bisherigen Erfahrung durch kunstgerechte Gliederung (diárthrosis) oder dialektische Analyse und Synthese geschieht.
23 *80* Wie es Überweg-Pr. 532 I 455 tut.
81 Z. Flg. vgl. bes. Stoiker-Frg. I Nr. 47 ff., 483 ff.; II Nr. 45 ff.; III S. 212 ff., Nr. 17 ff.; S. 235 ff., Nr. 91 ff.; S. 246 ff., Nr. 16 ff.
82 Nach Aëtios Plac. IV 11.
24 *83* Vgl. S. 20, Abs. 3.
84 Vgl. Überweg-Pr. 532 I 448, 454.
25 *85* Vgl. S. 30, Abs. 3.
86 Mißwerte wird besser als Unwerte gesagt, weil auch sie als etwas positiv Minderwertiges unter dem übrigen Minderwertigen dastehen.
87 Übrigens schon von Prodikos in die Philosophie eingeführten und auch bei den Kynikern vorkommenden, vgl. I 164, bei Anm. 28, u. I 201, bei Anm. 88.
26 *88* Vgl. S. 35, bei Anm. 27.
89 Selbstverständlich gibt es auch *absolut* Gleichgültiges, ob ich z. B. die eine oder die andere von zwei anscheinend gleich schönen Münzen nehme.
90 Diog. Laërt. VII 103.
91 Vgl. Stobaios Ekl. II 84.
27 *92* Stobaios Ekl. II 85.
28 *93* Z. Flg. bes. Dyroff S. 186 ff.
94 Vgl. Stobaios Ekl. II 99, 4 f.; Stoiker-Frg. I Nr. 216.
95 Vgl. Dyroff S. 197.
96 Vgl. ebenda S. 198 (Zenon Frg. 160 Pearson).
97 Bonhöffer in Windelband 577 S. 269.
29 *98* Z. Flg. vgl. ebenda S. 270 f.
30 *99* Dyroff S. 196.
1 Vgl. Dyroff S. 57, 59, 61.
2 Chrysippos Frg. 129, 43 f. (Gercke).
3 Vgl. S. 23, Abs. 3.
4 Z. Flg. Bonhöffer 2024 S. 8 ff.
5 Vgl., a. z. Flg., Dyroff S. 71 ff.
6 Daß er (nur) einen solchen zusammengebracht habe, wirft ihm Plutarchos (Üb. die moralische Tugend 441 a) vor.
31 *7* Vgl. Stoiker-Frg. III Nr. 295 f.
8 Vgl. ebenda III Nr. 557, 563.
9 Z. Flg. Dyroff S. 187 ff.
32 *10* Z. Flg. vgl. bes. Dyroff S. 206 ff.
11 Diog. Laërt. VII 33.
12 Ebenda VII 32, nebst 33 a f. d. beiden flg. Zitate.
33 *13* Ebenda VII 128.
14 Vgl. I 166, Abs. 2.
15 Vgl., a. z. Flg., Dyroff S. 223 f.
16 Chrysippos bei Plutarchos Üb. d. stoischen Widersprüche IX 4 S. 1035 C.
17 Vgl. S. 18, bei Anm. 65.
18 Vgl. S. 24, Abs. 3.
19 Vgl. Stoiker-Frg. III Nr. 333 (Cicero de fin. III 19, 64).
34 *20* Ebenda III Nr. 334 (Dio Chrysost. Or. 36, 23), a. f. d. flg. zwei Zitate.
21 Vgl. S. 24, Abs. 3.
22 Am deutlichsten in Hierokles, vgl. Überweg-Pr. 532 I 454.
23 Wogegen natürlich nicht spricht, wenn Chrysippos gelegentlich gesagt haben soll, er betätige sich darum nicht politisch, weil, wenn er es schlecht täte, ihm das Mißfallen der Götter drohte, wenn gut, das seiner Mitbürger (vgl. Stoiker-Frg. III Nr. 694). Das ist einfach ein herbes Urteil über den Staat, in dem er lebt, keine allgemeine Forderung.
24 Vgl. S. 18, Abs. 1 u. S. 21, Abs. 2.
35 *25* Vgl. Stoiker-Frg. II Nr. 1106 ff.
26 Vgl. ebenda III Nr. 367 ff., II Nr. 1152 ff.
27 Vgl. ebenda II Nr. 1168 ff., bes. Nr. 1169.
28 Vgl. ebenda II Nr. 1187 ff., bes. Nr. 1189, 1192, 1210 ff.
29 Vgl. S. 21, Abs. 2 u. 4.
30 Stobaios Ekl. II 75, vgl. Bonhöffer 2025 S. 11.
31 „Zenon hatte so in das Wort homologu-ménos in kühner Etymologie eine tiefere Bedeutung gelegt und in knapper Form ausgedrückt, daß das Glück des Menschen auf der inneren Harmonie und

Digitized by Google

Gleichmäßigkeit beruhe, während der innere Zwiespalt zum Unglück führe. Die innere Harmonie wird durch das vernunftgemäße Leben erzeugt, der Zwiespalt durch die Leidenschaften." (Dyroff S. 31).

36 *32* Schmekel 2253 S. 370; wir folgen überhaupt wesentlich seiner und der Darstellung von Überweg-Prächter 532 I 500ff. Der „neue" Poseidonios von Reinhardt hat uns nicht in dem Grade überzeugen können, daß wir uns ihm anders als in Einzelheiten anzuschließen vermöchten.
33 Vgl. S. 6, Abs. 6.
34 Vgl. S. 25, Abs. 5; 26, bei Anm. 89; 26, Abs. 5f.
35 Vgl. Kutschbach S. 57f.
36 Stoiker-Frgm. I Nr. 143.
37 Vgl. Kutschbach S. 58f.
38 Cicero De off. II 8.
39 Ebenda II 5, 18.
40 Vgl. Diog. Laërt. VII 128 u. dazu Schmekel 2253 S. 223, Anm. 1.
41 Vgl. Bonhöffer 2024 S. 261ff.; 2025 S. 47.

37 *42* Vgl. auch S. 20, Abs. 2f.
43 Alypía, zu lype „Leid, Betrübnis, Schmerz".
44 Schmekel 2253 S. 366.

38 *45* Z. Flg. Schmekel 2253 S. 210ff.
46 Vgl. I 275, bei Anm. 6.
47 Vgl. Schmekel 2253 S. 198ff.
48 Vgl. S. 18, Abs. 3.
49 Vgl. auch S. 41, Abs. 2.

39 *50* Vgl. S. 21, Abs. 2ff.
51 Obwohl sich Panaitios darüber kaum besonders geäußert hat.
52 Schmekel 2253 S. 214.

40 *53* S. 38, Abs. 2.

41 *54* Vgl. I 248, Abs. 4.
55 Aristoteles Üb. d. Seele 411b 26.
56 Z. Flg. bes. Schmekel 2253 S. 248ff.
57 Das ist ja schon altstoische Lehre, vgl. S. 328, bei Anm. 26.

42 *58* Vgl. S. 35, bei Anm. 28.
59 Dieser allgemeine streng wissenschaftliche Habitus des Poseidonios muß Reinhardt unbedingt zugegeben werden.
60 Vgl. S. 38, Abs. 5, u. I 220, Abs. 3f.

43 *61* Auch in dieser Hinsicht müssen wir der Behauptung Reinhardts, Poseidonios sei der erste entschiedene Dynamiker gewesen, beistimmen.
62 Schmekel 2253 S. 260f.

44 *63* Erstere „Fieber, Erkältung, Verdichtung, Verdünnung", letztere „Zittern, Erblassen sowie Lethargie, Melancholie und Irsinn".

45 *64* S. 41, Abs. 4.

46 *65* Vgl. S. 37, Abs. 2.
66 Vgl. S. 36, bei Anm. 32.

47 *67* Schmekel 2253 S. 281, nach Seneca Brief 113, 28 u. 95, 65f.
68 Vgl. S. 42, Abs. 2f.
69 Vgl. bes. Arnim 2006.
70 Z. Flg. bes. Überweg-Prächter 532 I 513ff.
71 Seneca Brief 20, 2.
72 Brief 89, 13.
73 Üb. d. Muße 5, 1, vgl. Brief 95, 10; Naturprobleme I Vorrede 13f.
74 Naturprobl. I. Vorr. 1ff.

48 *75* Vgl. Üb. d. Wohltaten I 10, 1ff.; Üb. den Zorn III 26, 4f.
76 Brief 31, 11.
77 Vgl. S. 173ff.
78 Z. Flg. bes. Bonhöffer 2024—2027.
79 Z. Flg. Überweg-Prächter 532 I 518f.

49 *80* Vgl. z. Flg. bes. Bonhöffer 2026 S. 339ff.

50 *81* Epiktetos Diatrib. IV 10, 12.
82 Vgl. S. 49, Abs. 3.

51 *83* Bonhöffer 2025 S. 155.
84 Das in der ausführlichsten Weise Bonhöffer 2024—2027 bietet.
85 Epiktetos Diatrib. III 22.
86 Bonhöffer 2025 S. 156.
87 Epiktetos Handbüchlein I 1, vgl. Diatrib. I 22, 10.

52 *88* Epiktetos Frg. 10 (Schenkl S. 463).
89 S. 47, Abs. 4.
90 Vgl. S. 56ff. u. E. Krebs S. 34f.
91 Z. Flg. bes. Überweg-Prächter 532 I 523ff.
92 Vgl. Marc. Aurel. Selbstbetr. II 2, XII 3.
93 Vgl. Zenon bei Diog. Laërt. VII 143 mit Sext. Empeir. IX 101.
94 Vgl. Marc. Aurel. Selbstbetr. III 16.

53 *95* Vgl. I 248, Anm. 4.
96 Vgl. S. 41, Abs. 2f.
97 Vgl. bes. Marc. Aur. Selbstbetr. IV 43, V 23.
98 Selbstbetr. III 3, 6.

54 *99* So findet sich in der Stoa neben den Eklektikern Seneca und M. Aurelius der konservative Epiktetos; die Akademie zeigt außer Gaios, Apuleius, Albinos und ihren eklektisch philosophierenden Bekenntnisgenossen Männer wie Tauros, der die Unterschiede der platonischen, aristotelischen und stoischen Lehre betont, und Attikos, der zwar stoizisiert, aber auf scharfe Scheidung der platonischen und aristotelischen Dogmen dringt; usw.
1 Vgl. S. 14, Abs. 1.
2 Fortbildung der alten Schulen (Kynismus, mittlerer Platonismus, peripatetische Schule: vgl. bes. die einschlägigen Partien von Überweg-Pr. 532 Bd. I.

Digitized by Google

3 Vgl. Heinemann S. 92f.
4 Eratosthenes bei Diog. Laërt. IV 52.
5 Norden 373 I 129.

55 *6* Überweg-Pr. 532 I 457.
7 Vgl. die Anm. 21 zu I 204.
8 Vgl. I 202.

56 *9* Vgl. S. 7, vor Anm. 26.
10 Vgl. Schmekel 2253 S. 437.
11 Näheres über seine Lehre s. S. 62, Abs. 3.
12 Wie der Vergleich mit Seneca (Brief 89, 14f.) lehrt.

57 *13* Vgl. die Anm. 50 zu S. 65.
14 Überweg-Pr. 532 I 545.
15 Der erste Hauptteil, der die seinen Weltruhm vor allem begründenden griechisch-römischen Parallelbiographien enthält, kommt hier nicht weiter in Betracht, obwohl er auch da durchaus als Moralist auftritt.

58 *16* Wobei Plutarchos sich deutlich an den Mythos des platonischen „Politikos" (269 C ff.) anlehnt.
17 Plutarchos Üb. d. Entstehung der Seele im „Timaios" 28.
18 Üb. d. Daimonion d. Sokrates 22 S. 591.
19 Platon Timaios 90 A.
20 Plutarchos Üb. d. Antlitz in d. Mondscheibe 30, 1ff.

59 *21* Genauer durch Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie und Musik; die weiteren sind die Erlernung der eigentlich philosophischen Lehrsätze in Logik, Politik und Physik, die Beschäftigung mit dem Intelligiblen d. h. den Ideen, die Befähigung auch andere in die Theorie einzuführen, endlich die Verähnlichung mit Gott selbst.
22 Schon bei diesem heißt es (vgl. auch S. 72f.) nämlich: „Gott schuf in der Absicht die Großstadt [d. h. die Welt] zu bauen, zuerst im Geist ihre Formen (typoi), aus denen er eine gedachte Welt kósmos noetós) zusammensetzte und dann mit Benutzung jenes Musterbildes (parádeigma) die sinnlich wahrnehmbare herstellte. Gleichwie nun die im Baumeister [mit dessen Tätigkeit Philon die Gottes vergleicht] zuvor entworfene Stadt nicht außerhalb eine Stätte hatte, sondern nur der Seele des Künstlers eingeprägt war, ebenso hat auch die aus den Ideen (idéai) bestehende Welt keinen anderen Ort als die göttliche Vernunft (lógos), die dieses alles geordnet hat. Denn welchen anderen Wohnsitz für die göttlichen Kräfte (dynámeis) könnte es wohl geben, der geeignet wäre, ich sage nicht alle, sondern auch nur eine einzige, welche es auch sein mag, unverändert aufzunehmen und zu fassen?" (Philon Alex. Üb. d. Weltschöpfung 19f.).

60 *23* Von Reinhardt S. 17.
24 Vgl. S. 6, Abs. 4.

61 *25* Vgl. Alex. v. Aphrodisias Üb. d. Seele S. 108, 22f.; 89, 18.
26 Vgl. S. 64ff.
27 Römische Aufklärung: *L.*: Schmekel 2253 S. 439ff., Zeller 598 II 93ff., Martha, Zielinski.
28 Windelband 577 S. 301.
29 Schmekel 2253 S. 440.
30 So gab es z. B. neben Janus, dem Beschützer alles Ein- und Ausganges, noch den Forculus, der die Haustüren, den Limentinus, der die Schwellen, die Cardea, welche die Türangeln in Obhut hatte. Als Götter der Tätigkeitstypen seien nur die Iterduca genannt, die die Knaben in die Schule führte, und die Domiduca, die sie wieder nach Hause geleitete.

62 *31* Vgl. S. 37, Abs. 1f.
32 S. 6, Abs. 6.

63 *33* Womit natürlich der Ruhm des Varro und Nig. Figulus als des größten und zweitgrößten *Gelehrten* Roms nicht angetastet werden soll.
34 Diog. Laërt. I Proöm. 21.
35 Vgl. bes. Zielinski.
36 Vgl. Cicero Tusc. I 30.
37 Nichts vielleicht ist charakteristischer für diesen seinen Standpunkt, als die Stelle der „Tuskulanen", wo er bekennt, er möchte „lieber mit Platon irren als mit einem seiner Gegner die Wahrheit bekennen, mit Platon, der auch ohne Gründe anzuführen mit der Wucht seines bloßen Namens meinen Widerstand brechen würde" (Cicero Tusc. I 39 u. 49).
38 Vgl. bes. Zeller 596 III[1] S. 661ff.
39 Vgl. S. 22, Abs. 2.
40 Vgl. Cicero Üb. d. Güter (de finibus) II 14, 45, Üb. d. Pflichten (de officiis) I 4, 14.

64 *41* *L.*: Schmekel 2253 S. 403ff., Überweg-Pr. 532 I 578ff., Aster 30 S. 194ff., H. Meyer.
42 Vgl. I 141, Abs. 2.
43 Vgl. S. 59.
44 So ist ihm die Eins Vernunft, Gottheit, zugleich aber im gewissem Sinne Materie, Mischung aller Dinge, Chaos, Tartaros; die Zwei ist Materie, die Ursache des Ungleichartigen, bewirkt aber infolge von Zusammensetzung und Mischung das Gleiche und heißt deshalb sich selbst gleich; sie ist Quelle aller Zusammenstimmung, ist Harmonie und wird mit einer Reihe von Göttinnennamen bezeichnet, zugleich ist sie aber auch wieder Unwissenheit und Täuschung, Streit und Zwietracht, Verderben und Tod, usw.

Digitized by Google

45 Vgl. Schmekel 2253 S. 450.
46 Dem diesbezüglichen Urteil des Cicero in seiner Timaiosübersetzung ist freilich nicht recht zu trauen, da er auch die gefälschten Traktate der Altpythagoreer für echt hält.
47 Vgl. I 134, Abs. 3 ff.

65 *48* Vgl. Schmekel 2253 S. 403 ff. Bonhöffer in Windelband 577 S. 304 f.
49 Arnim 22 S. 238 f.
50 Die spezifisch pythagoreische Form des neupythagoreischen Dualismus bzw. Monismus stellt sich kurz folgendermaßen dar. Zufolge der dualistischen Auffassung gehen aus der Monas und aus der unbestimmten Dyas (Zweiheit), soweit sie nicht auf jene zurückgeführt wird, die Zahlen hervor und aus ihnen die Punkte, Linien und Flächen, woraus dann die ganze Welt und alles in ihr entsteht, indem die doppelten Prinzipien die wirkende Vernunft und die leidende Materie darstellen; nach der monistischen Auffassung entsteht alles aus einem Punkte: dieser erzeugt in seinem Flusse (ryén) die Linie, diese durch den übrigen die Fläche, und die Fläche durch die Bewegung nach der Tiefe den dreifach ausgedehnten Körper. Vgl. auch S. 57, bei Anm. 13.
51 Z. Flg. Arnim 22 S. 241 f.
52 In der Fassung des Melissos, vgl. I 147, Abs. 2.

66 *53* Vgl. Proklos Timaioskommentar I S. 303, 27 ff.
54 Vgl. S. 67 ff., von der „Weisheit Salomonis" an.
55 S. 151 ff.

67 *56* Vgl. Kroll, Reitzenstein 2226.
57 Jüdisch-hellenische Philosophie: *L.*: Überweg-Pr. 532 I 590 ff., Schürer III, Dähne, M. Friedländer 2082, Sellin, Heinisch; zu Philon: *W.* in *A.* u. *Ü.* v. Cohn-Wendland u. L. Cohn; *L.*: Leisegang 302, Bréhier, Siegfried, Treitel, L. Cohn, M. Apelt, Delitzsch, H. Meyer, Sachße, Windisch 2322; die für die Ethik hauptsächlich in Betracht kommenden Werke Philons sind aus den Anm. zu S. 79 ff. ersichtlich.
58 Vgl. Dähne II 1 ff,

68 *59* Weisheit Salom. 7, 27.
60 Vgl. ebenda 18, 15 f.
61 Vgl. ebenda 8, 20.
62 Ebenda 9, 15.
63 Vgl. ebenda 15, 8.
64 Nach Clemens v. Alexandreia und Eusebios.
65 Clemens Alex. Strom. V 14, 97.
66 Vgl. Eusebios Praep. evang. XIII 12, 4.

69 *67* Sprüche Salomonis 8, 22 f.

70 *68* Ort zum allein (mónos) Leben, Kloster.

71 *69* Vgl. L. Cohn I S. 14.
70 Vgl. Schmekel 2253 S. 431 f., L. Cohn I S. 14 ff.
71 S. 120, Abs. 2.
72 Schürer III 524 ff.

72 *73* D. Einzelnachweise bes. bei Siegfried S. 199 ff., Überweg-Pr. 532 I 600 ff.
74 Vgl. L. Cohn I 15.
75 Vgl. S. 59, Anm. 22.

73 *76* Vgl. nochmals S. 59, Anm. 22. Philon arbeitet dadurch auch dem mittleren Platonismus und dem Neuplatonismus vor, wo ebenfalls die Ideen als die Gedanken Gottes erscheinen, vgl. S. 59, bei Albinos, sowie S. 80 ff.
77 Worin sich offensichtlich das nämliche Schwanken Philons zeigt wie bezüglich der lógoi.
78 Wohl unter Einfluß der „Weisheit Salomonis" (vgl. S. 67 f.); auch an den stoischen Unterschied des lógos endiáthetos und prophorikós (vgl. S. 36, Abs. 2) mag man dabei denken, den Philon für den menschlichen lógos annimmt und auch in den göttlichen Lógos projiziert: die Weisheit wäre dann der noch unausgesprochene, der Lógos i. e. S. der sich schöpferisch aussprechende Logos.
79 Vgl. Philon Alex. Leben Mosis II 134.
80 Ebenda II 135.
81 Üb. d. Unveränderlichkeit Gottes 31.
82 Vgl. S. 80, bei Anm. 35.
83 Mose III 19, 2, vgl. L. Cohn I 21.
84 Vgl. Philon Alex. Üb. die Giganten 29 ff. Diese Gebrauchsweise des Wortes sarx, die übrigens nach Seneca (Epist. 92, 10 vgl. Liechtenhan 2189 S. 120 Anm. 3) sich schon bei Poseidonios findet, ist jedenfalls in der jüngeren Stoa durchaus heimisch.

74 *85* Vgl. Philon Alex. Üb. d. Weltbildung 135 u. 67.
86 Wer d. Erbe d. göttl. Dinge sei 231.
87 Üb. d. Weltbild. 144.
88 Z. Flg. bes. Siegfried S. 249 ff.
89 Philon Alex. Über d. Nachkommen Kains 135.
90 Üb. d. Träume II 211.
91 Üb. Abrahams Auszug 213.
92 Üb. die Nachkommen Kains 61.
93 Wir verfolgen diese allegorische Darstellungsweise, von der wir nur ein Beispiel geben wollten, nicht weiter.

75 *94* Nicht erst Aristoteles hat, wie uns Diogenes Laërtius berichtet, gesagt: „Dreierlei ist nötig für die Erziehung und Geistesbildung: Naturanlage, Belehrung, Übung" (Diog. Laërt. V 18, seine Quelle ist wohl Aristoteles Eudem. Eth. 1214a

Digitized by Google

14 ff.); Thukydides und Platon haben sich schon so ausgesprochen (Thukyd. I 121, 4, Platon Phaidr. 269 D); vgl. auch (für die Stoa) S. 30, Abs. 3.

95 Philon Alex. Üb. Abrahams Auszug 73.

76 *96* Allegor. Erklärungen d. heiligen Schriften III 173.

97 Auf die Einzelheiten der philonischen *Tugendlehre* kommt es hier nicht so sehr an, da er sich darin wesentlich auf stoischem Boden bewegt; ob ihm völlige Apathie oder aber Metriopathrie der eigentlich tugendhafte Zustand sei, wird allerdings nicht klar. Höchstens dies ist noch von Interesse, wie er das griechisch-tugendhafte Element mit der Bibel in Verbindung setzt: Die Tugend an sich, das höchste sittliche Gut ist ihm eins mit der göttlichen Weisheit, und darum werden die Symbole beider miteinander vertauscht, ebenso wie mit dem des Logos, der sich ja auch mit der Weisheit nahe berührt. So ist denn das Paradies, der Garten Eden, sowohl „Weisheit Gottes" als „Logos Gottes" und „Tugend", und die irdischen Abbilder jener göttlichen Mächte, die irdische Weisheit und Tugend sowie der orthós lógos richten sich danach. Aus der areté geht zunächst hervor die Grundtugend, wie aus Eden der große Hauptfluß, aus diesem wieder vier Arme, welche die vier Kardinaltugenden bezeichnen, der Phison die phrónesis, der Geon die andréia, der Tigris die sophrosyne, der Euphrates die dikaiosyne; die damit in Verbindung stehende *Affektenlehre* bietet nichts Besonderes.

98 Wobei man abermals die Übereinstimmung mit der Stoa und außerdem bemerke, daß hier Natur (physis) auch noch gleichbedeutend mit Gott d. h. dem Lógos gesetzt wird (vgl. L. Cohn I 15).

99 Philon Alex. Üb. die Weltschöpf. 71; daher a. d. in der Anm. 97 zitierte Stelle.

1 Üb. die Cherubim 107.

2 „Wenn der Geist nun begierig ist [noch mehr, d. h. den ‚ersten' Gott, den ‚Großkönig'] zu schauen, ergießen sich über ihn reine und ungetrübte Strahlen vollen Lichtes, so daß durch ihren Glanz das geistige Auge geblendet wird."

3 Z. Flg. bes. Leisegang 302 I 163 ff.

4 „Welche Seele mit Gnade erfüllt wurde, die gerät sofort in Freude, lächelt und hüpft auf; denn sie ist in bakchische Verzückung versetzt", heißt es an einer anderen Stelle (Philon Alex. Üb. d. Trunkenheit 145).

5 Platon, Phaidr. 265 A.

6 Phaidr. 265 B; daher a. d. flg. Zit.

7 Man vergleiche z. B. bereits die S. 76, bei Anm. 96, zitierte Stelle mit Phaidr. 250 A: „Die Seelen, wenn sie ein Ebenbild des Dortigen [d. h. der ideellen Schönheit] sehen, werden erschreckt und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen"; vgl. auch etwa noch Philon Alex. Wer d. Erbe d. göttl. Dinge sei 249 mit Platon Phaidr. 249 E u. 245 A; Philon ebenda 251 mit Platon Phaidr. 250 A.

77 *8* So sehr er sich solcher Ausdrücke wie backchéuein, korybantián zur Verdeutlichung der Art bedient, wie er sich seinerseits die „göttliche Ekstase" denkt.

9 Der, wie die Stelle in Anm. 7 zu S. 76 zeigt, ebenfalls schon platonischen und auch aus den Mysterienfeiern dem Philon jedenfalls wohlbekannten Einleitung des eigentlich ekstatischen Zustandes.

10 Wobei es an sich ganz gleich ist, ob dies im Wachen oder im Schlafe geschieht.

11 Vgl. Philon Alex. Wer der Erbe der göttl. Dinge sei 258 ff.

12 Vgl. I 42 ff.

13 I 214, Abs. 4, samt der dortigen Anm. 5.

78 *14* Platon Gastm. 175 A ff., 220 C f.

15 Phaid. 79 C f.

16 Vgl. Leisegang 302 I 202.

17 Vgl. I 218, b. Anm. 35.

18 Vgl. Leisegang 302 I S. 205 u. M. Apelt S. 129 ff.

19 Z. Flg. Leisegang 302 I 206 ff.

79 *20* Vgl. Philon Alex. Üb. die Träume I 71.

21 Vgl. S. 73, bei Anm. 76.

22 Wie schon S. 76, bei Anm. 2, bemerkt.

23 Philon Alex. Üb. d. zehn Gebote 47, vgl. Über Abrahams Auszug 52.

24 Üb. d. Namensänderung 4.

25 Ebenda 6.

26 Vgl. Allegor. Erkl. d. hl. Schr. III 173 ff. Üb. die Nachkommen Kains 127, Üb. d. Gärtnerei 121, Üb. Abraham 102 ff.

27 Üb. die Trunkenheit 145.

28 Ebenda 147.

80 *29* Neuplatonismus: *L.*: Whittaker, Überweg-Pr. 532 I 616 ff., Zeller 596 III² 419 ff., Willmann 574 I 645 ff., Geffcken, Prächter, E. v. Hartmann 213 I 106 ff.; 214 S. 29 ff., H. Fr. Müller 2210.

30 Inwiefern Plotinos' Lehrer Ammonios Sakkas (etwa 175—242 n. Chr.) als der eigentliche Begründer des Neuplatonismus anzusehen sei, ist durchaus unsicher. Wir wissen von ihm (vgl. Heinemann S. 127) höchstens, daß er den platonischen Begriff des Einen und wahrscheinlich auch den des platonischen nus

Digitized by Google

noch nicht kannte, und daß er vermutlich die Verbindung des Platonismus mit den Mysterien vollzog, von der Plotinos ausging; er kommt also hier weiter nicht in Betracht.
31 Heinemann S. 3.
32 Ebenda S. 6.
33 Vgl. S. 78, bei Anm. 17.
34 Vgl. S. 73, Anm. 81.
35 „So wäre er Gott? Ich wüßte es nicht zu sagen." (Philon Alex. Üb. d. Träume II 189). Vgl. auch Anm. 37.
36 Vgl. S. 73, bei Anm. 76.
37 „Der wahrhaftige Gott ist nur einer, aber die mißbräuchlich so genannten sind mehrere. Darum bezeichnet die Heilige Schrift den wahren Gott mit dem Artikel, indem sie sagt: ich bin ho theós [der Gott]. Wer aber mißbräuchlich so genannt wird, den nennt sie ohne Artikel theós [Gott]. So nennt sie hier seinen [d. h. „des" Gottes] ältesten Logos [der alle anderen lógoi in sich befaßt]: Gott (theós)." (Philon Alex. Üb. d. Träume I 229f.]

81 *38* Plotinos: *W.*: Die von Porphyrios in sechs Gruppen von je neun (ennéa) Abhandlungen „Über die Tugenden", „Üb. die Glückseligkeit", „Über das erste Gut u. die anderen Güter", „Üb. die drei ursprünglichen Hypostasen: das Urwesen, den nus u. die Seele" usw. (vgl. Überweg-Pr. 532 I 626f.) zusammengefaßten „Enneaden" in den *A.* v. H. Fr. Müller und v. R. Volkmann u. der *U.* v. H. Fr. Müller (vgl. Überweg-Pr. 532 I 622f.); *L.*: die in der Anm. 29 zu S. 80 angeführten Schriften u. Heinemann, Drews, Kirchner, Eucken 146 S. 108ff., H. Meyer, Guyot, H. Fr. Müller 2209, Jäger.
39 Z. Flg. vgl. Heinemann (bes. S. 245ff.), dem wir uns in allem Wesentlichen anschließen können.
40 Vgl. I 227, bei Anm. 13.
41 Vgl. dazu bes. noch S. 113f.
42 Ebenda S. 257.
43 Vgl. Plotinos Enn. V 1, 8 u. 9.
44 Wir glauben diesen Ausdruck auch trotz H. Fr. Müller 2209 S. 408ff. nicht aufgeben zu sollen und halten uns durch die Ausführungen im Text, bes. S. 82, Abs. 3 u. S. 112f., gegen Mißverständnisse gesichert.
45 Vgl. S. 72, Abs. 2.

82 *46* Plotinos Enn. V 2, 1; daher a. d. flg. Zit.
47 Enn. V 4, 1.
48 Abermals Enn. V 2, 1.
49 So heißt es z. B. ganz direkt: „Die ganze Materie (hyle) ist finster (skoteiné), während der Logos das Licht (phos) und die Vernunft (nus) der Logos ist." (Plotinos Enn. II 4, 5).

83 *50* Vgl. Plotinos Enn. III 6, 7.
51 Soweit dies aus seinen nicht immer leicht zusammenzureimenden Äußerungen (vgl. bes. H. Meyer S. 60ff.) hervorgeht. Immerhin scheint es uns keineswegs richtig, daß „der plotinische nus durchweg die Stelle des lógos in der philonischen und in der christlichen Philosophie zu vertreten hat" (Windelband 577 S. 329); wir glauben vielmehr die im Text dargestellte Ansicht verantworten zu können.
52 Vgl. auch Philon S. 366, Anm. 78.
53 Vgl. Plotinos Enn. II 4 u. dazu Heinemann S. 159f., auch Windelband 577 S. 328, Drews S. 124f.
54 Vgl. Plotinos Enn. V 5, 2.
55 Enn. V 1, 7, a. z. Flg.
56 Enn. VI 2, 2.
57 Vgl. Heinemann S. 270, 260, überhaupt 259ff.
58 Vgl. Enn. V 7, 1ff.

84 *59* Enn. V 1, 7, a. f. d. Flg.
60 Ihr Unterschied von der „allgemeinen" oder Universalseele, den Plotinos ebenfalls geltend macht (vgl. Heinemann S. 279 u. Plotinos Enn. IV 9), bedeutet für seine Ethik nichts, da es gleichgültig ist, ob sich die Einzelseele aus der Weltseele oder aber aus der Universalseele loslöst; vgl. S. 382, Abs. 1f.
61 Vgl. Plotinos Enn. II 3, 17.
62 Enn. III 8, 4, a. f. d. Fgl.
63 Diese Parallele mit der natura naturans und natura naturata ist sachlich durch Plotinos' Ausführungen gerechtfertigt; wir werden später (S. 114) sehen, daß sie sich sogar noch weiter, auf das Verhältnis des Einen zu allem übrigen, erstreckt.
64 Insofern die „naturierende" Natur so entsteht, kann sie darum anderseits auch als das Produkt der „früheren, kräftiger lebenden Seele [d. h. Weltseele]" (Plotinos Enn. III 8, 4) betrachtet werden.
65 Vgl. Plotinos Enn. III 8, 6.
66 Vgl. Enn. III 8, 5.

85 *67* Vgl. Enn. III 6, 14 u. 7.
68 Vgl. Zeller 596 III 2 S. 564ff.
69 Plotinos Enn. IV 4, 35.
70 Enn. IV 4, 32.
71 Enn. IV 4, 43.

86 *72* Heinemann S. 285.
73 Vgl. Plotinos Enn. IV 4, 43f.
74 Enn. IV 4, 44, a. f. d. beiden flg. Zit.
75 Vgl. Enn. IV 3, 17, IV 8, 2; daher a. d. flg. Zitate.
76 Vgl. Heinemann S. 207.
77 Plotinos Enn. IV 8, 2.

Digitized by Google

87 *78* Vgl. Enn. II 9, 7.
79 Vgl. Enn. II 1, 5 u. Heinemann S. 207.
80 Vgl. Plotinos Enn. IV 8, 2; daher a. d. flg. Zitat.
81 Indem „durch die Berührung mit dem Bewirkten das Bewirkende mit der Natur des Bewirkten erfüllt wird" (Plotinos Enn. IV 8, 2.).
82 Enn. IV 3, 17, mit geringen sinngemäßen Änderungen.
83 Ernährungs- und Fortpflanzungs-, Sinnes- d. h. Wahrnehmungs- und Gefühls(triebs)- sowie Ortsbewegungsvermögen, vgl. I 275, Abs. 4 und zu der stoischen Umgestaltung dieser Seelenvermögenslehre S. 38, Abs. 5.
84 Vgl. I 254, Abs. 1.
88 *85* Plotinos Enn. IV 8, 4.
86 Enn. V 1, 1.
87 Vgl. Enn. III 4, 1 ff.
89 *88* Enn. IV 8, 4.
89 Enn. IV 8, 3.
90 Vgl. Enn. IV 7, 5 u. 6.
91 Vgl. S. 84, Abs. 3.
92 Diese betätigt sich ja als Geist, Seele i. e. S. und Natur ewig d. h. ohne allen Zeitunterschied; die Menschenseelen dagegen werden [indem sie ihre auch geistige Dynamis aktuell entfalten, bevor sie leibfrei werden] gewissermaßen Amphibien, indem sie mit Notwendigkeit abwechselnd das Leben im Jenseits und das im Diesseits getrennt führen, und zwar in größerer Ausdehnung das im Jenseits diejenigen, welche in größerer Ausdehnung dem Intelligiblen beizuwohnen vermögen, dagegen das im Diesseits in größerer Ausdehnung diejenigen, für welche infolge ihrer Natur oder ihrer Geschicke das Gegenteil statt hat." (Plotinos Enn. IV 8, 4).
93 Im Vergleich zu S. 86, Abs. 3.
94 Vgl. Enn. III 5, 1 ff.
95 Vgl. Enn. III 2, 1 ff., III 3, 1 ff.
96 Vgl. Enn. III 5, 4.
97 Enn. III 5, 5.
98 Vgl. Enn. III 5, 2.
99 Enn. III 5, 7.
90 *1* Nochmals Enn. III 5, 7.
2 Wobei man übrigens bemerke, daß auch Plotinos selbst „den" Eros als „die Tätigkeit der Seele" definiert, „die nach dem Guten strebt" (Enn. III 5, 4). Analog natürlich die anderen Eroten.
3 Plotinos Enn. III 6, 1.
4 Dies gegen E. v. Hartmann 213 I 157; vgl. Heinemann S. 250, Kirchner S. 33 u. 36 sowie Plotinos Enn. VI 8, 20 f.; vgl. auch S. 95, Abs. 2.
5 Vgl. S. 84, Abs. 2.

91 *6* Plotinos Enn. I 8, 6.
7 Enn. I 2, 2.
8 Enn. IV 4, 43.
9 Vgl. S. 86, Abs. 2.
10 Enn. I 6, 6; a. f. d. flg. Zit.
11 Enn. I 2, 3.
12 Enn. I 6, 6.
13 Enn. I 2, 1 ff.
14 Vgl. S. 98, Abs. 5 f.
92 *15* Plotinos Enn. III 8, 6.
16 Enn. I 3, 4.
17 Enn. V 3, 4, a. f. d. flg. Zit.
18 Enn. VI 2, 8.
19 Enn. IV 3, 7.
93 *20* Vgl. Enn. IV 4, 1 f.
21 Vgl. Enn. III 2, 13.
22 Vgl. Enn. II 9, 4 u. 8.
23 Vgl. Enn. III 1, 9 u. 10, vgl. a. III 2, 9.
24 Enn. III 2, 3.
94 *25* Enn. III 2, 18. vgl. a. III 3, 5.
26 Vgl. S. 84, Abs. 2.
27 Vgl. Enn. III 3, 7 u. III 2, 4.
28 Enn. III 3, 7.
29 Vgl. Enn. III 2, 2, IV 4, 32.
30 Vgl. Heinemann S. 235 ff.
31 Vgl. Plotinos Enn. III 2, 4, 7 u. 13.
32 Enn. III 2, 13, a. f. d. flg. Zit.
95 *33* Vgl. Enn. III 2, 15.
34 Vgl. S. 91, bei Anm. 11.
35 Vgl. S. 86, Abs. 4.
36 Enn. V 8, 5.
37 Heinemann S. 316.
38 Vgl. S. 89, Abs. 1.
39 Vgl. S. 83, Abs. 2 ff.
40 Plotinos Enn. VI 7, 35.
41 Vgl. S. 81, Abs. 2.
42 Vgl. S. 82, Abs. 2.
43 Vgl. Plotinos Enn. VI 8, 15.
44 Vgl. Enn. VI 8, 21.
45 Enn. VI 8, 9.
46 Vgl. S. 82, Abs. 3.
47 Plotinos Enn. VI 9, 6.
48 Vgl. nochmals S. 82, Abs. 2.
96 *49* Plotinos Enn. VI 9, 10.
50 Enn. VI 9, 9.
51 Vgl. Enn. I 2, 4.
52 Vgl. auch S. 91, bei Anm. 10, u. ebendort Abs. 1.
53 Plotinos Enn. VI 9, 11.
97 *54* Enn. VI 7, 34.
55 Enn. VI 9, 10.
56 Enn. VI 9, 3.
57 Porphyrios, Leben Plotins 23, a. f. d. flg. Zit.
58 Plotinos Enn. VI 9, 10.
59 Enn. I 9.

98 *60* Die neuplatonischen Schulen: *L.*: Vgl. die Anm. 29 zu S. 80 u. die Anm. 38 zu S. 81 sowie Prächter; die

Digitized by Google

Haupt-*W.* s. bei den einzelnen Philosophen (Porphyrios usw.).
61 Überweg-Pr. I 635.
62 Vgl. S. 65, Abs. 4.
63 Porphyrios: *W.*: Außer Kommentaren zu Platon, Aristoteles, Theophrastos (namentlich dem verlorenen Timaioskommentar) die wichtige „Einführung (eisagogé)" in die Logik, die „Wege (aphormái) zum Intelligiblen", das Erbauungsschreiben „An Markella", das „Leben des Plotinos", „Gegen die Christen"; *A.*: s. Überweg-Pr. 532 I 623f.
64 Z. Flg. bes. Zeller 596 III² S. 645ff.
99 *65* Vgl. S. 91, Abs. 3, a. E.
100 *66* Vgl. S. 101, Abs. 3ff.
67 Z. Flg. bes. Überweg-Pr. 532 I 637ff.
68 Iamblichos: *L.*: Kommentare zu Platon und Aristoteles; „Üb. d. Leben des Pythagoras", „Ermahnung (lógos protreptikós) zur Philosophie", „Arithmetische Theologumena" als Teile einer umfassenden „Sammlung der Pythagoreischen Lehren"; „Üb. d. Mysterien der Ägypter" (eine Schrift, die aber wohl nur aus der iamblichischen Schule stammt, vgl. S. 102, Abs. 2; zahlreiche Fragmente anderer Schriften; *A.* s. Überweg-Pr. 532 I 638f.
101 *69* Iamblichos scheint übrigens sogar diese drei Glieder wieder in sieben zerlegt zu haben.
70 Zeller 596 III² 704.
102 *71* Vgl. Zeller 596 III² 715ff.
72 Vgl. Überweg-Pr. 532 I 639.
73 Proklos: *W.*: Außer den Kommentaren zu Platons Timaios, Staat, Alkibiades I, Parmenides u. Kratylos die systematischen Schriften „Theologische Elementarlehre (stoichéiosis theologiké)", „Zur Platonischen Theologie", „Von den zehn Zweifeln üb. die Vorsehung", „Üb. die Vorsehung u. das Schicksal u. das was in uns ist", „Üb. die Existenz der Übel" (letztere drei nur in der lateinischen Übersetzung des Wilhelm v. Moerbeke erhalten); weiteres u. *A.* s. Überweg.Pr. 532 I 649f.
74 Z. Flg. bes. Zeller 596 III² 774ff., Überweg-Pr. 532 I 652ff.
103 *75* Zeller 596 III² 774.
76 Zeller 596 III² 784ff.
77 Überweg-Pr. 532 I 653, a. f. d. Flg.
78 Vgl. Proklos Theol. Elem.-lehre 35, Plat. Theol. III 9 p. 135.
104 *79* Theol. Elem.-lehre 111 p. 461; 147 p. 477.
80 Plat. Theol. II 4 p. 96.
81 Plat. Theol. III 1 p. 122.
82 Vgl. Plat. III 14 p. 143f.
83 Vgl. die Stellen bei Überweg-Pr. 532 I 654.
84 Proklos Theol. El.-l. 195 p. 496.
85 Vgl. Theol. El.-l. 211 p. 502; Timaioskomm. II p. 228, 15ff., III p. 254, 7ff. D.
86 Vgl. Tim.-komm. III p. 165, 5ff. D, Plat. Theol. VI 2ff.
105 *87* Vgl. Komm. z. „Staat" II p. 258, 10ff. Kr.
88 Vgl. Plat. Theol. I 17 p. 47f., Zehn Zweifelsfragen üb. d. Vorsehung I p. 125 Cous.
89 Vgl. Zeller 596 III² 808f.
90 Vgl. Zeller 596 III² 810f.
91 Vgl. S. 60, Abs. 1 u. Überweg-Pr. 532 I 656 Anm. 1.
92 Vgl. Überweg-Pr. 532 I 646.
106 *93* Vgl. Proklos Alkibiades-Komm. III p. 105, Üb. d. Vorsehung 24 I p. 41f. Cous.
94 Wenngleich er (vgl. Proklos Timaioskomm. III p. 231, 6ff. D.) die Platoniker, die von einer tatsächlichen Wesenseinigung mit dem Ureinen sprechen, durch den Hinweis auf die Verschiedenheit des Göttlichen und Sterblichen bekämpft.
95 Vgl. Zeller 596 III² 820ff.
96 Proklos Alkib.-Komm. III p. 103, vgl. H. Koch 2166 S. 156.
97 Vgl. Plat. Theol. I 25 p. 63.
107 *98* Vgl. die Anm. 94 zu S. 106.
99 Vgl. Überweg-Pr. 532 I 658, a. z. Flg.
1 Wir besitzen von ihm einen Kommentar zu Epiktetos' „Handbüchlein".
2 Vgl. S. 108, Abs. 2.
3 Simplikios behauptet u. a., Platon und Aristoteles unterscheiden sich nicht in der Sache, sondern nur in den Worten voneinander.
4 Vgl. Überweg-Pr. 532 I 644ff.
5 Iulianos Apostata: *W.*: Außer Reden, Schriften und Briefen (darunter die beiden „Kynikerreden") zahlreiche Bruchstücke seiner Schrift „Gegen die Galiläer [Christen]", die uns durch die Gegenschrift des christlichen Bischofs Kyrillos noch vorliegen; *A.* s. Überweg-Pr. 532 I 645.
108 *6* Vgl. Überweg-Pr. 532 I 659ff.
7 Vgl. S. 173ff.
8 Hierokles: *W.*: Kommentar zum „Goldenen Gedicht"; Üb. d. Vorsehung u. das Schicksal und was uns gemäß der göttlichen Führung obliegt"; *A.* s. Überweg-Pr. 532 I 661.
9 Vgl. S. 105, bei Anm. 91.
109 *10* So meint er z. B., Platon habe oft die richtigen Anschauungen über Gott, gerate aber bisweilen durch Anlehnung an Gewohnheit und Überlieferung, vielleicht auch aus Furcht vor den Athenern und Bangen vor dem Schicksal des Sokrates in Mythen und in die herkömmliche

Digitized by Google

Asebie; wo er fehlt, müsse man ihm eben zugute halten, daß Irren menschlich ist; im übrigen habe er auch oft genug aus den heiligen Schriften geschöpft (eine Annahme, die damals überhaupt verbreitet war).
11 Nemesios: *W.*: „Üb. d. Natur des Menschen, *A.* s. Überweg-Pr. 532 I 662.
12 Z. Flg. Überweg-Pr. 532 I 672ff.
110 *13* Z. Flg. Zeller 596 III² 860ff., Überweg-Pr. 532 I 678f.
111 *14* Boëthius Tröstungen IV 2.
112 *15* Döring II 48⁵.
16 Christentum: *L.*: Die III-Werke des Literaturnachweises von Bd. II; ferner die in der Anm. 1 zu Bd. I S. 1 angeführten Schriften, und: Bernhart 48, Chantepie de la Saussaye 89, H. Cremer 100a, Dietrich 113 bis 117, Gaß 174, KHL. 270, KKL. 277, Lehmann 301, Luthardt 316, Neander 355, PRE. 407, RGG. 423, Schwarz 475, Wobbermin 579a, ZThK. 612a.
17 Vgl. I 132, Abs. 3.
113 *18* Vgl. I 142, Abs. 1.
19 PRE. 407 V 329 (M. Heinze).
20 Vgl. I 147, Abs. 3.
21 Vgl. S. 81, Abs. 2.
114 *22* Vgl. S. 84.
23 Vgl. S. 81.
24 Vgl. S. 95, Abs. 2.
25 Vgl. S. 80, Abs. 2.
26 Vgl. S. 93, Abs. 2.
27 Vgl. S. 96, bei Anm. 49.
115 *28* Vgl. S. 97, Abs. 3.
29 Auch *Supra*idealismus und -rationalismus führen darum selbstverständlich nicht über diese hinaus. Sie stellen nur, wie der Supranaturalismus innerhalb der Natur i. w. S., so innerhalb der Ideen- bzw. Vernunftwelt i. w. S. eine höhere ([quae] supra [est]) Ideen- bzw. Vernunftwelt gegen eine niedere: so Platon die Idee des Guten gegen die übrigen Ideen.
30 Vgl. bes. Chr.Rel., Schäder; Ihmels 2133 u. 2134; Schlatter; Lütgert; Frank; K. F. E. Weber; Vollert; Kirn; Kaftan; Kähler; Mandel; E. Cremer; vor allem Lütgert 2196 S. 50ff., Zöckler, W. Schmidt.
116 *31* Wie es mit den aus dem Judenins Christentum herübergenommenen *Engeln* bewandt sei, geht uns hier nicht an. Daß der *Teufel* als außermenschlicher persönlicher Träger und Inbegriff aller Sünde ein unentbehrliches Element christlichen Glaubens sei, ist nicht zuzugeben (vgl. W. Schmidt II 534, 524ff.).
117 *32* Mose I 3, 17.
33 Matth. 20, 28.
34 Vgl. PRE. 407 VII 553 Z. 31f. (Kirn); Röm. 5, 8f., Eph. 2, 5 u. 8, Tit. 3, 5.
35 Vgl. Röm. 3, 5 u. 25f.
36 Röm. 4, 25.
37 Vgl. Röm. 1, 16f.
118 *38* Vgl. Lütgert 2196 S. 58.
39 Lütgert 2196 S. 64, a. f. d. flg. Zit.; vgl. auch Apol. Art. IV 113 bei J. T. Müller S. 108.
40 Z. Flg. vgl. bes. PRE. 407 VII 577f. (Cremer) u. B. Weiß 2307⁶ 340ff.; die Ausführungen von Wetter S. 22f. scheinen uns dem nicht unbedingt zu widersprechen, würden uns übrigens, wenn sie es täten, angesichts unserer Auffassung von Phil. 2, 12f. nicht überzeugen können, vgl. unsere Darstellung S. 220.
41 Vgl. S. 145, Abs. 4.
42 Vgl. Röm. 1, 6f.
43 Daß eine Zeitlang (vor dem 6. Jh.) „Heiligkeit" schon dem durch die Katechumenenweihe „Christ" Gewordenen zukam, fällt als historische Episode hier außer Betracht. Vollchrist war übrigens auch der geweihte Katechumen nicht.
44 Vgl. Eph. 1, 13, a. f. d. Flg.
45 Kor. I 3, 1.
46 Kol. 1, 28.
47 Kor. I 4, 17.
48 Phil. 3, 12.
49 Apostelgesch. 26, 10.
119 *50* Kor. I 10, 12.
51 Vgl. PRE. 407 XVI 515 (Ihmels).
52 Vgl. Form. Conc. Sol. Decl. III 41 bei J. T. Müller S. 619.
53 Gal. 5, 22f.
54 Vgl. Wetter S. 22; z. Flg. a. Lütgert 2196 S. 108.
55 Gal. 5, 6.
120 *56* Quellen für Jesus Christus und das Neue Testament sind außer der noch hinter den gleich zu erwähnenden Schriften des Urchristentums anzugebenden *L.* vor allem die folgenden bis etwa 180 n. Chr. entstandenen und (im Abendlande bis um 400, im Morgenlande im 8. Jh.) endgültig kanonisch oder apokryph gewordenen *Schriften des Urchristentums*: I. Der *Kanon* oder das Neue Testament: 1. Die drei ersten Evangelien (der „Synoptiker") Markus, Matthäus, Lukas; das Johannesevangelium; die Apostelgeschichte des Lukas; 2. die Paulusbriefe (echt: Römer-, 1. u. 2. Korinther-, Galater-, Philipper-, Kolosser-, Philemon-, 1. Thessalonicherbrief; zweifelhaft: Epheser-, 2. Thessalonicherbrief; unecht: die Pastoralbriefe, d. h. an Timotheus und Titus); 3. der 1. u. 2. Petrus-, 1., 2. u. 3. Johannes-, Hebräer-, Jakobus- u. Judasbrief; 4. Die Offenbarung (Apokalypse) des Johannes. Daneben standen als (größtenteils) innergemeindliche kirchliche Erbauungs- und

Digitized by Google

Vorlesungsschriften bis zur Vollendung des Kanons **II.** die *Apokryphen* des Neuen Testaments: 1. Evangelien: Hebräer-, Ägypter-, Petrus-, Ebionitenevangelium usw. (aus der Zeit von etwa 70—130); 2. Briefe: Clemensbrief 1 an die Korinther (95—96), Briefe des Ignatius (vor 117), Brief des Polykarp (nach 120); **3.** Lehrschreiben u. Predigten: Barnabasbrief (70—100), Kerygma (Missionspredigt) Petri (100—125), sogen. 2. Clemensbrief (Homilie, 120—140); **4.** Kirchenordnung: Apostellehre (didaché), 90—140); **5.** Apokalypsen: Offenbarung des Petrus (100—140), Hirt des Hermas (130 bis 140). — Die *Chronologie des Neuen Testaments* ergibt für die Thessalonicherbriefe das Jahr 50; Galater 52; Philipper u. Korinther I 54; Korinther II 55; Römer 55; Kolosser, Epheser, Philemon aus der Zeit der Gefangenschaft des Paulus in Cäsarea 57—58; Petrusbrief I vor 64; Jakobusbrief etwa 65; Markusevangelium etwa 70, Matthäus nach 70, Lukas um 80, Apostelgeschichte etwa 90; Hebräerbrief 80—90; Offenbarung Johannis gegen 96; Johannesevangelium, Johannes- und Pastoralbriefe um 100, letztere wohl schon zwischen 75 und 100; Judasbrief 70—80, Petrusbrief II nach 100. — Die beiden Petrusbriefe, die Johannesbriefe, der Jakobusbrief und der Judasbrief wurden bereits von der alten Kirche als Katholische Briefe zusammengefaßt, weil sie — und mit Recht — als katholikái d. h. allgemein, an alle christlichen Gemeinden gerichtet galten. Sie traten so den an bestimmte Gemeinden oder Personen gerichteten Paulusbriefen zur Seite. Von den Aposteln rührt außer den echten Paulusbriefen kein Brief her (insbesondere die Johannesbriefe nicht, die wohl den „Presbyteros" Johannes zum Verfasser haben, vgl. die Anm. 75 zu S. 136. — *Weitere L.*: die einschlägigen III-Werke des Literaturnachweises von Bd. II; ferner: Holtzmann 2127, Felten, W. Bauer, Leisegang, H. Jacoby; insbes. für Jesus Christus: Schell, Holtzmann 2128, A. Meyer, Wernle; Ihmels 2135, Stalker, King, Lahy, Lugan.

57 Matth. 5, 17.

58 Matth. 22, 36ff.

59 Gemäß den zwei Teilen des *alttestamentlichen Kanons*, an die sich dann nur noch die „Schriften" anschließen, so daß er sich (vgl. Bertholet in RGG. 423 I 1086f.) im ganzen folgendermaßen darstellt: 1. das *Gesetz* (thóra) d. h. I—V Mose; 2. die *Propheten* (nebi'im), u. zwar a) die sogenannten *früheren* oder vorderen [die wir „Geschichtsbücher" zu nennen pflegen]: Josua, Richter, Samuel, Könige, „prophetische" Bücher genannt, weil jüdischer Tradition zufolge ihre Verfasser Propheten waren, z. B. der Verfasser der „Könige" angeblich Jeremia; b) die sogen. *späteren* oder hinteren: Jesaia, Jeremia, Hesekiel (nicht Daniel!) und das Zwölfprophetenbuch [die „kleinen" Propheten: Hosea usw.]; **3.** die *Schriften* (kethubhim): Psalmen, Sprüche u. Hiob; die fünf „Festrollen", die an den jüdischen Festen zur Vorlesung kamen, nämlich Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Prediger u. Esther; endlich Daniel, Esra-Nehemia und Chronik. — Vgl. auch noch S. 125, Abs. 4ff. über „Sitte und Sittlichkeit im Alten Testament".

60 Matth. 4, 10.

61 Mark. 14, 36.

62 Luk. 23, 46.

121 *63* Matth. 6, 10ff.

64 Matth. 6, 9.

65 Vgl. Feine 2071 S. 106f.

66 Matth. 11, 30.

67 Matth. 5, 48.

68 Matth. 5, 45.

69 Vgl. H. Cremer 100a S. 1047.

70 Luk. 16, 13.

71 Matth. 19, 21, vgl. (f. d. flg. zwei Zitate) 22.

72 Mark. 12, 44.

122 *73* Mark. 10, 43ff.

74 Matth. 5, 3f.

75 Luk. 14, 26.

76 Luk. 14, 34.

77 Matth. 16, 25.

78 Matth. 16, 24.

123 *79* Kor. II 5, 17.

80 Matth. 22, 21.

81 Luk. 16, 10.

82 Vgl. Mark. 3, 21ff.

83 Mark. 3, 32ff.

124 *84* Vgl. Luk. 10, 42.

85 Matth. 6, 33.

86 Matth. 10, 34ff., a. f. d. flg. Zit.

87 Apostelgesch. 9, 32 u. 31.

88 Matth. 22, 39.

89 Vgl. Matth. 5, 27f. 37, 39; 20, 15.

90 Vgl. Luk. 6, 30.

91 Vgl. Matth. 7, 12.

125 *92* Vgl. S. 161ff.

93 Paulus: *L.*: Feine 2071 S. 190ff., Weinel, Knopf, Jülicher, Hausrath, Clemen 2045 u. 2046, Sabatier, Deißmann, Wrede, Bonhöffer 2026 S. 98ff., J. Weiß 2310; Juncker, H. Fr. Th. L. Ernesti, Alexander, Seeberg 2269, Gunkel, Kühl, Liechtenhan 2189, B. Weiß 2308, Windisch 2321; Stoffels S. 35ff.

94 Nach RGG. 423 V 660ff. (Gunkel), PRE. 407 XVI 81ff. (Orelli), RGG. 423 V 1869ff. (Gunkel).

Digitized by Google

127 *95* Vgl. S. 147f.
96 Vgl. S. 161, Abs. 2ff.
97 Vgl. S. 67, Abs. 5.
98 Vgl. S. 120, Abs. 2.
128 *99* Vgl. S. 74, Abs. 1.
1 Was dem Alten Testament ganz fern liegt, denn dessen Grundanschauung ist: Alles, auch der Mensch als Ganzes, ist aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen, und dadurch ist es ausgeschlossen, daß die materielle Seite des Menschen prinzipiell böse und widergöttlich sei.
2 Vgl. Feine 2071 S. 424.
3 Vgl. Juncker S. 36ff, 143ff.
4 Vgl. S. 155, Abs. 2.
5 Kor. II 5, 17.
6 Kor. I 2, 8.
7 Kor. II 3, 17.
8 Kor. II 13, 13.
9 Z. Flg. bes. Seeberg 2269 I 68ff.
10 Röm. 1, 16.
129 *11* Röm. 5, 20, a. f. d. flg. Zit.
12 Koloss. 1, 20.
13 Kor. I 1, 18.
14 Kor. I 1, 23.
15 Röm. 8, 34, a. f. d. flg. Zit.
16 Phil. 3, 9.
17 Gal. 2, 16, a. f. d. flg. Zit.
18 Vgl. dazu noch S. 145, Abs. 2.
19 Röm. 9, 11.
130 *20* Röm. 8, 28ff.
21 Bes. Röm. 9, 6ff., Gal. 1, 15, Röm. 11, 8, Phil. 4, 3, Kor. I 1, 26ff.
22 Matth. 22, 14.
23 Vgl. z. Flg. B. Weiß 2307 S. 352: „Wenn diejenigen, welchen diese selige [Heils-] Gewißheit zuteil wird, einmal als die Gott Liebenden und sodann als die nach dem Vorsatz Berufenen bezeichnet werden ([Röm. 8] V. 28), so löst der begründend eingeführte V. 29 den scheinbaren Widerspruch dieses objektiven und jenes subjektiven Merkmals dahin, daß Gott eben die zum Heil bestimmt und also der Vorherbestimmung gemäß berufen hat (V. 30), welche der Herzenskündiger vorher, d. h. ehe er sie berief, erkannt hat, womit freilich noch nicht Liebe gemeint sein kann, welche erst im Christenstande in ihnen gewirkt wird, sondern nur die Liebe zu Gott, welche sie willig und fähig macht, die Gnade in sich wirken zu lassen"; vgl. auch die Fortsetzung dieser Stelle u. Thess. I 6, Gal. 4, 9; endlich Nitzsch S. 704 f. u. Kühl 2177 S. 305f.
24 Röm. 9, 15.
25 Röm. 9, 21.
26 Röm. 4, 21 nach Mose I 15, 6.
27 Röm. 4, 17; vgl. Kühl 2177 S. 154.
28 Wie er S. 117f. u. 144 dargestellt ist.
29 Vgl. Kühl 2177 S. 305f.
30 Vgl. Nitzsch S. 704 Anm. 1, u. Thess. II 2, 10.
131 *31* Röm. 8, 32ff.
32 Phil. 2, 12f., a. f. d. flg. Zit.
33 Vgl. S. 145.
34 Vgl. dazu auch noch S. 220.
35 Vgl. zu dieser Auffassung von Phil. 2, 12f. bes. Luthardt S. 29ff., 427ff., B. Weiß 2308 S. 171f.
36 Röm. 1, 1.
37 Röm. 1, 4.
38 Röm. 1, 5.
39 Koloss. 2, 19, vgl. Röm. 12, 5, Kor. I 12, 12f., 27; 6, 5.
132 *40* Kor. I 12, 12ff.
41 Kor. II 3, 17.
42 Röm. 6, 18, 22.
43 Gal. 3, 24.
44 Gal. 3, 25.
45 Vgl. Röm. 6, 18, 22.
46 Kor. I 9, 21, vgl. Gal. 6, 2.
47 Röm. 6, 18.
48 Röm. 6, 19.
49 Gal. 4, 4ff.
133 *50* Gal. 2, 19f.
51 Gal. 5, 24f., vgl. H. Cremer 100a S. 1025.
52 Kor. II 13, 4.
134 *53* Koloss. 3, 1ff.
54 Thess. II 1, 11, vgl. Thess. I 1, 3.
55 Thess. I 1, 3, a. f. d. flg. Zit.
56 Kor. I 9, 20ff.
57 Gal. 2, 20.
58 Vgl. Gal. 3, 28, Kor. I 14, 34.
135 *59* Doch vgl. S. 132, Abs. 4.
60 Kor. I 7, 20ff.
61 „Jeder sei untertan der obrigkeitlichen Gewalt, denn es gibt keine nicht von Gott angeordnete Obrigkeit" (Röm. 13, 1).
62 Phil. 3, 20ff.
63 Kor. I 15, 44.
64 Daß es ein Leib aus Lichtmaterie sei, wie z. B. Feine 2071 S. 429 u. 427 meint, läßt sich wohl nicht behaupten, vgl. PRE. 407 II 222 Z. 50ff. (Schaeder).
65 Phil. 2, 12.
66 Vgl. dazu auch noch S. 145f.
67 Thess. I 5, 8.
68 Kor. I 7, 29.
69 Thess. I 4, 15, Kor. I 15, 51f.
70 Kor. I 7, 29ff.
71 Kor. II 5, 1ff., Phil. 1, 21ff.
72 Röm. 14, 8.
73 Kor. I 13, 13, a. f. d. flg. Zit.
136 *74* Kor. I 13, 1ff.
75 Johanneische Schriften: Johannesevangelium, die drei Johannesbriefe, die „Offenbarung (Apokalypse) Johannis". Der Verfasser ist keinesfalls der Apostel, wahrscheinlich aber der „Herrenjünger" Johannes, der „Presbyteros", von dem wir

Digitized by Google

sonst nur wissen, daß er vermutlich in Ephesos gelebt hat und dort hochbetagt gestorben ist (vgl. SchrNTest. IV 1ff.). Für die johanneische Ethik können die Briefe mit dem Evangelium zusammengenommen werden; von der Apokalypse ist S. 437f. u. 459 noch besonders die Rede. — *L.*: Feine 2071 S. 514ff.; Lütgert 2195 u. 2196; Sachße, Krebs, Windisch 2322, Bonhöffer 2026, Schrenck.

76 Gal. 3, 29.
77 Röm. 11, 11.
78 Joh. 3, 16.
79 Joh. 1, 9.

137 *80* Ob gerade von Philon, muß dahingestellt bleiben (vgl. SchrNTest. IV 22f. a. f. d. Flg.). Daß Johannes in der Luft des alexandrinisch-jüdischen Hellenismus geatmet hat und daß seine Grundanschauungen daher stammen, ist unbezweifelbar. Ebenso aber, was in der folgenden Darstellung herauskommen wird, daß der Strom johanneischer Religion und Theologie nicht nur aus seiner eigenen religiösen Erfahrung, der jüdisch-hellenischen Anschauungswelt und dem paulinischen Christentum zusammengeflossen ist, sondern außerdem noch dem damaligen religiösen Synkretismus (vgl. S. 148f.) wichtige Elemente zu verdanken hat (Begriffe wie Licht und Leben, Wiedergeburt, sakramentale Anschauungen, den scharfen Dualismus von Gott und Teufel). Daß die Logoslehre auch schon in früheren neutestamentlichen Schriften anklingt (so namentlich bei Paulus, vgl. Kor. I 8, 6, Gal. 4, 4, Röm. 10, 6, Kor. I 15, 45ff.; 11, 3, Röm. 8, 32, Koloss. 1, 15ff.; 2, 9 und im Hebräerbrief), ist ebenfalls sicher; ebenso aber, daß erst Johannes sie in den Mittelpunkt seiner Spekulationen gestellt hat, die sich im übrigen ebensowohl gegen die christus-ungläubigen Juden wie gegen die Gnostik (vgl. S. 151ff.) seiner Zeit richten, soweit nicht ihr Hauptzweck, Jesus als den Logos-Messias und (in der Apokalypse) Überwinder des Satans in der Endzeit darzustellen, in Betracht kommt.

81 Joh. 1, 1f.
82 Joh. 1, 3f.
83 Joh. 1, 10f.
84 Joh. 3, 3.
85 Joh. 1, 12.
86 Gal. 3, 28.
87 Joh. 1, 13.
88 Joh. 1, 14.
89 Joh. 1, 33.
90 Vgl. Joh. 17, 6ff.
91 Joh. 17, 20f.
92 Joh. 17, 22f., 24.

138 *93* Vgl. bereits bei Paulus: „Nachdem ihr Gott erkannt habt (gnóntes), besser noch: nachdem ihr von ihm erkannt seid (gnosthéntes)“ (Gal. 4, 9); „wenn aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt“ (Kor. I 8, 3); dann aber werde ich durchschauen (epignósomai), wie ich von Gott durchschaut bin (epegnósthen)“ (Kor. I 13, 12).
94 Kor. II 8, 9.
95 Joh. 5, 28f.

139 *96* Joh.-br. I 3, 2f.
97 Petr. I 1, 22.
98 Petr. I 1, 22f.
99 Joh.-br. I 4, 7f.
1 Joh.-br. I 5, 2ff.
2 Joh. 16, 13.
3 Joh.-br. I 3, 10.
4 Joh.-br. I 4, 5.
5 Vgl. Joh. 17, 14ff.
6 Vgl. Joh.-br. I 3, 10.
7 Lütgert 2197 S. 65.
8 Joh.-br. I 2, 18.

140 *9* Joh.-br. I 2, 19.
10 Joh.-br. I 2, 22.
11 Joh.-br. II, 7.
12 Joh.-br. II, 11.
13 Joh. 3, 20.
14 Joh.-br. I 2, 16.
15 Joh.-br. I 2, 15.
16 Vgl. Feine 2071 S. 576.
17 Vgl. Joh. 4, 31f.
18 Vgl. Joh. 5, 41ff.
19 Vgl. Joh. 10, 17f.; 12, 25.
20 Joh.-br. I 3, 18.
21 Joh.-br. I 3, 23.

141 *22* Joh.-br. I 4, 19.
23 Joh. 15, 15.
24 Joh.-br. I 4, 18.
25 Joh. 8, 31f.
26 Joh. 8, 34 u. 36.
27 Vgl. S. 147f.
28 Offenb. Joh. 1, 3.
29 Z. Flg. bes. SchrNTest. IV 231ff.
30 Vgl. Off. Joh. 6, 11; 7, 3; 14, 1ff.
31 Off. Joh. 13, 10.
32 Off. Joh. 14, 12.
33 Off. Joh. 14, 13.
34 Off. Joh. 2, 10.

142 *35* SchrNTest. IV 231f.
36 Off. Joh. 2, 4.
37 Off. Joh. 2, 5.
38 Nochmals Off. Joh. 2, 4.
39 Abermals Off. Joh. 2, 5; a. f. d. flg. Zit.
40 Off. Joh. 2, 19.
41 Off. Joh. 2, 26.
42 Off. Joh. 3, 20f.
43 Vgl. Off. Joh. 2, 26.
44 Vgl. Off. Joh. 5, 1ff.
45 Jakobus: Der Verfasser des etwa um

Digitized by Google

65 geschriebenen Briefes ist der „Bruder des Herrn, Sohn Josephs und Marias“ (vgl. Feine 2072 S. 195ff.); *L.*: Beyschlag, Feine, Kühl 2179.

143 *46* Vgl. Feine 2072 S. 176ff.
47 So nach Beyschlag S. 120f.
48 Mit dieser Einschaltung (nach SchrNTest.[3] III 233) ist der hier verdorbene Text wohl am besten zurechtgerückt.
49 Vgl. Mose I 22.
50 Mose I 15, 6.
51 Chron. II 20, 7, Jesaja 41, 7.
52 Vgl. Josua 2, 1ff.; 6, 25.
53 Jak. 2, 14ff.; d. Flg. bes. n. Beyschlag u. Feine 2072 S. 197; 2071 S. 660ff.
54 Gal. 2, 16.

144 *55* Röm. 10, 10.
56 Vgl. Röm. 5, 10; 8, 1ff.; Kor. I 1, 8; Phil. 1, 6.
57 Jak. 2, 1.
58 Vgl. Jak. 1, 5; 5, 15.
59 Hebr. 11, 1.
60 „Dann will ich dir aus meinen Werken den Glauben zeigen“ (Jak. 2, 18).
61 „Du siehst, daß der Glaube zusammenwirkte mit seinen Werken“ (Jak. 2, 22).
62 Kor. I 13, 2.

145 *63* Beyschlag S. 150.
64 Jak. 1, 21.
65 Vgl. Röm. 4, 3.
66 Vgl. Röm. 2, 13.
67 Gal. 5, 22.
68 Vgl. Röm. 8, 1ff.; 13, 8ff.; Kor. I 7, 19.
69 Von denen in der Darstellung der mittelalterlichen Ethik, bei Thomas v. Aquino, ausführlicher zu reden sein wird.
70 Vgl. Röm. 6, 21f.; Kor. I 6, 9ff.; Gal. 5, 6 u. 22f.; 6, 8f.
71 Vgl. Röm. 2, 6ff.; Kor. II 5, 10; Thess. I 5, 22.
72 Röm. 2, 13.
73 Vgl. Röm. 5, 9: „Um so viel mehr werden wir, da wir jetzt gerechtfertigt sind durch sein Blut, errettet werden durch ihn vor dem Zorn.“

146 *74* S. 143, Abs. 3.
75 Jak. 1, 25.
76 Vgl. S. 132, bei Anm. 46, u. S. 133, bei Anm. 50.
77 Vgl. Jer. 31, 33.
78 Vgl. Matth. 5, 17.
79 Katholische Kirche: *L.*: Die III-Werke des Literaturnachweises von Bd. II sowie die einschlägigen Partien der in Anm. 56 zu S. 120, Anm. 93 zu S. 125, Anm. 75 zu S. 136 u. Anm. 45 zu S. 142 genannten Werke; Schubert, H. Schultz.

147 *80* Z. Flg. bes. Hollmann.
81 Vgl. S. 69f.
82 Vgl. S. 120, Abs. 2.

148 *83* Vgl. S. 151, Abs. 4.
84 Vgl. S. 66, Abs. 3f.

149 *85* Gal. 3, 27f., vgl. Kor. I 12, 12ff.
86 Ignatius An d. Smyrnäer 8, 2.

150 *87* Eiren. IV 26, 2.
88 Ignat. Magnes. 6, 1.
89 Ignat. Philad. 2, 1
90 Cyprianus Epist. 73, 21.

151 *91* Gnostik: *L.*: Bousset 2028 bis 2030, W. Köhler, De Faye 2054, Schmitt, Wolfg. Schultz, Reitzenstein, Norden, Liechtenhan 2188, M. Friedländer 2081, Carl Schmidt, D. Erdmann, Hilgenfeld, A. Jacoby, Brückner, Hollmann, Schmiedel, W. Bauer, Luthardt 316.
92 Vgl. dazu Weinel 2305 S. 178ff.
93 Vgl. Bousset 2030 S. 1503.
94 Kor. II 11, 6.
95 Kor. II 10, 5.
96 Timoth. I 6, 20; Eirenaios im Titel seines Hauptwerkes „Entlarvung u. Widerlegung d. fälschlich sogenannten Gnosis“.
97 Eiren. IV 20, 5.
98 Vgl. Ernesti 2067 S. 143ff.

152 *99* Weisheit, vgl. namentlich das gnostische Buch von der Pístis Sophía.
1 Wahrheit.
2 Wahrscheinlich parthénos: (Licht-)Jungfrau, auch parthenikón pnéuma (jungfräulicher Geist) genannt.
3 Heiliger Geist, der ja auch sonst mit der Sophía eins gedacht wird.
4 Choïkós: von Erde; hylikós: materiell; sarkikós: von Fleisch; vgl. S. 127f.
5 So stellt es Eiren. I 6, 1 dar.

153 *6* Liechtenhan 2188 S. 101; zugrunde liegen die Stellen Exc. Theod. 7 u. 23 (bei Clemens von Alexandreia).
7 Eiren. I 20, 3.
8 Eiren. IV 6, 1, a. f. d. beiden flg. Zitate.
9 Timoth. I 4, 2f.
10 Apostellehre 6, 2f.

154 *11* Eiren. V 9, 1.
12 Eiren. I 7, 5, a. f. d. beiden flg. Zit.
13 Man lese nur einmal Eirenaios, besonders III 15, 2, um zu sehen, wie entrüstet die Kirche darüber war.
14 Eiren. III 13, 1.
15 Eiren. III 2, 2.

155 *16* Eiren. IV 41, 5.
17 Eiren. III 2, 2.
18 Koloss. 1, 14ff.
19 Vgl. S. 128, Abs. 2.
20 Vgl. Kor. I 15, 45ff.; Röm. 7, 5f.; 8, 5; Gal. 2, 20.

156 *21* Vgl. Kor. II 4, 4 u. Gal. 3, 19 (dazu SchrNTest.[3] II 56).
22 Reitzenstein 2227 S. 56; auch d. Darstellung v. Bousset 2028 S. 232ff. vermögen wir nicht anzuerkennen.

Digitized by Google

23 Eiren. III 14, 1.
24 Markion: *L.*: R. Seeberg 2269 I 250ff., PRE. 407 XII 266ff. (G. Krüger), Zahn 2330 I² 585ff., Volckmar.
25 Mark. 2, 22, vgl. Matth. 9, 17, Luk. 5, 37; Matth. 7, 18, vgl. 12, 33, Luk. 6, 43.
26 Vgl. Kor. II 11, 13.
27 Vgl. Gal. 2, 11f.
28 Luk. 16, 16f.
29 Kor. II 4, 4.
30 So „rückt" Markion die von ihm im übrigen für echt gehaltene Paulusstelle Ephes. 3, 9 „zurecht"; Er tilgt im Text („ . . . wie es sich mit dem Geheimnis gefügt hat, das seit Urzeiten *in* dem Gott verborgen gewesen ist, der alle Dinge geschaffen hat") einfach das Wörtchen „in".

157 *31* Eznik (armenischer Bischof des 5. Jh.) „Wider die Sekten", übers. v. J. M. Schmid [1900] IV 1 S. 177f., in der Partie über Markion; daher a. d. flg. Zitat im Text. Wir ziehen Eznik (gegen G. Krüger in PRE. 407 XII 269) wegen R. Seeberg 2269 I 252 Anm. 1 doch heran.
32 Tertullianus Prozeßeinreden 30.
33 Iustinus Apol. I 26.
34 Montanus: *L.*: Hilgenfeld S. 560ff., R. Seeberg 2269 I 253ff.
35 Eusebios Kirchengesch. V 17.
36 Vgl. S. 139, Abs. 4.
37 Vgl. Hilgenfeld S. 592.
38 Tertullianus Üb. d. Flucht in der Verfolgung 1.

158 *39* Vgl. S. 142ff.
40 Vgl. auch d. Übersicht bei Capelle 84.
41 Daß damit nur die Grundbedeutung des Wortes áskesis konstatiert werden soll, versteht sich nach allem, was wir bisher von der Askese gehört haben, von selbst.
42 Hiob 7, 1, Matth. 11, 12.
43 Kor. I 9, 24ff., Tim. II 2, 5.
44 Petr. II 1, 10.
45 Koloss. 3, 9f., Ephes. 4, 22ff.
46 Röm. 13, 14; vgl. Gal. 4, 19.
47 KKL. 277 I 1460f.; danach (1460ff., 141ff.) a. d. Flg.
48 Jak. 4, 1, Petr. I 2, 11.
49 KKL. 277 I 1461.
50 KKl. 277 I 141, a. f. d. flg. Zit.

159 *51* KKL. 277 I 1462.
52 Vgl. Joh.-br. I 2, 16.
53 KKL. 277 I 142.

160 *54* KKL. 277, Artikel „Räte, evangelische", a. f. d. flg. Zit.

161 *55* Das ethische Schrifttum in der Kirche: Nachapostolisches Zeitalter: *W.*: Hennecke 2110; *L.*: Die in Anm. 79 zu S. 146 genannten Werke; Völter, Hoennicke, Bardenhewer, H. Schultz; Funk, Moeller-Schubert.
56 D. Flg. nach RGG. 423 III 2357ff.
57 Vgl. S. 127, Abs. 5.

162 *58* Z. Flg. bes. H. Schultz.
59 Luk. 5, 35, vgl. 23 u. Matth. 5, 12.
60 Vgl. Matth. 6, 19; 19, 21; Luk. 6, 38ff.; 11, 41; 12, 23; 16, 9.
61 Vgl. S. 145, Abs. 3.
62 Kor. I 15, 58.
63 Vgl. Phil. 2, 9ff.

163 *64* Joh.-Apokal. 2, 10, 20; 3, 5, 12, 21; 7, 14ff.; 14, 13; 20, 4; 21, 7; 22, 12,
65 Vgl. S. 142ff.
66 Vgl. Petr.-br. I 1, 9, 17; 4, 8.
67 Vgl. Hebr. 10, 35; 11, 16, 35; 12, 2.
68 Abgesehen von Joh.-br. II 8; I 3, 22.
69 Vgl. Matth. 12, 33; 13, 38.
70 Vgl. Matth. 20, 9ff.
71 Vgl. Gal. 2.

164 *72* Barnabas 19, 10.
73 Baru. 19 11.
74 Apostellehre 4, 7.
75 Clem.-br. II 3 u. 4.
76 Clem.-br. II 8, 4f.
77 Clem.-br. II 16, 4.
78 Hermas' „Hirt" Vis. I 1, 8f.
79 „Hirt" Gleichnis V 3, 2f.
80 „Hirt" Gleichnis VIII 2, 5; 11, 1.
81 „Hirt" Gleichnis VIII 3, 5.
82 Ignatius Ephes. 9, 2.
83 Ignat. Röm. 1, 1.
84 Clem.-br. II 20, 2f.
85 Clem.-br. I 32, 4f.

165 *86* Clem.-br. I 33, 7f.
87 Clem.-br. I 49, 1ff.
88 Apostell. 1, 2.
89 Vgl. S. 124, bei Anm. 91.
90 Apostell. 5, 1ff.
91 Buch Tobit 4, 15.
92 Vgl. Hennecke 2110 S. 187f.
93 Vgl. Funk 2083 I 155ff., Hennecke 1110 S. 224f.
94 Z. Flg. bes. Funk 2083 I 155ff., 173ff., Moeller-Schubert I 13f., 2783ff.
95 Vgl. Matth. 3, 2.
96 Eine Zeitlang (vor dem 6. Jh.) auch schon durch die Katechumenenweihe (vgl. die Anm. 53 zu S. 118), die den bereits als Katechumenen sogenannten „Christen" der Bußdisziplin ebenso unterwarf wie den „Vollchristen", wozu er durch die Taufe wurde.

166 *97* Vgl. Hebr. 6, 6.
98 Hebr. 6, 4ff.
99 Vgl. Hebr. 10, 26 u. SchrNTest. III 179.
1 Vgl. Clem.-br. II 6, 9; 8, 5; Ignatius an Polykarpos 6, 2.
2 Clem.-br. II 18, 2.
3 Clem.-br. II 19, 1.
4 Phil. 3, 12.
5 Vgl. S. 118f., wo im wesentlichen die Bußlehre Pauli dargestellt ist.

Digitized by Google

6 Jak. 5, 16.
7 Apostell. 14, 1 (vgl. 4, 14).
8 Apostell. 15, 3.
9 Vgl. Kattenbusch I 427.
167 *10* Hermas „Hirt" Gebot IV 3, 1.
11 Vgl. S. 167, Abs. 2 sowie S. 181f.; der „Bußstreit", ob die Kirche alle Sünden vergeben könne, geht allerdings hauptsächlich nur um die Todsünden i. e. S., d. h. die drei Kapitalsünden(klassen).
12 Hermas „Hirt" Vis. V 1, 7.
13 „Hirt" Gebot IV 3, 6.
168 *14* Vgl. Cyprianus Brief VIII 2.
15 Sozomenos Kirchengesch. VII 16.
169 *16* Vgl. S. 181f.
17 Clemens-br. II 16, 4.
18 Vgl. S. 164, Abs. 1.
19 Vgl. auch dazu noch S. 181f.
20 Z. Flg. vgl. Moeller-Schubert I 281, Kattenbusch I 427ff., KKL. 277 V 320ff.
21 Die Gläubigen, denen der Zutritt zur Kirche verstattet war, wurden so von den Ausgeschlossenen um ihre Fürbitte angefleht, vgl. S. 169, Abs. 1.
22 So die bis heute geltende katholische Auffassung, vgl. Nitzsch S. 698, KKL. 277 XI 956f.
23 Vgl. S. 150, von Anm. 90 an.
170 *24* Joh. 20, 23.
25 Die „kanonische" Lossprechung ist die von „Zensuren" (Exkommunikation, Suspension, Interdikt), die die Kirche verfügt hat. Ohne sie kann die Sünde und Sündenstrafe nicht sakramental nachgelassen werden; die „kanonische" muß also der „sakramentalen" Lossprechung stets vorangehen. Erklärlicherweise: Bann, Amtsentsetzung der Geistlichen, Entziehung von Heilsmitteln (Ausschluß von der Kommunion usw.) sind vor allem als „Besserungsstrafen" gedacht. Ist der Sünder durch sie zur Bußleistung gebracht, so können und müssen sie erlassen werden, um den Sünder wieder zum Empfang der Sakramente fähig zu machen. Auch darauf wird anläßlich des mittelalterlichen Bußwesens noch zurückzukommen sein.
26 KKL. 277 I 123.
27 Sie wird im 5. bis 10. Jh. vorbereitet, vom 11. Jh. an voll geltend gemacht, im Konzil von Trient (1545—1563) zusamt der von Petrus Lombardus (um 1150) festgestellten Siebenzahl der Sakramente mit dogmatischer Autorität bekleidet (vgl. Hahn S. 100ff., Steitz S. 140). Zuerst nennt wohl Petrus Damiani (1006—72) die Buße „Sakrament".
28 Morgenländische (griechische) Kirche: *L.*: Die einschlägigen Partien der III-Werke des Literaturnachweises von Bd. II sowie der in Anm. 56 zu S. 120, Anm. 93 zu S. 125, Anm. 75 zu S. 136 und Anm. 45 zu S. 142 genannten Werke.
29 Z. Flg. bes. H. Schultz S. 18ff.
30 Chrysostom. Üb. d. Buße 6, 3.
171 *31* Vgl. dazu noch S. 186, Abs. 2.
32 Apologeten: *L.*: G. Schmitt, J. Zahn 2329, Zöckler 2341, W. Koch; H. Meyer S. 80ff.; Keil.
33 Justinos Apol. II 13, a. f. d. flg. Zit.
34 Apol. I 44.
172 *35* Apol. I 10.
36 Apol. I 46.
37 Daß er diese Sekte gegründet habe, ist allerdings unwahrscheinlich.
38 Z. Flg. Überweg-Pr. 532 II 67ff.
173 *39* Clemens von Alexandreia: *W.*: Protreptikós, Paidagogós, Stromatéis sowie kleinere Schriften („Welcher Reiche wird gerettet?" usw.) in der *A.* von O. Stählin [1905ff.], Migne u. der *Ü.* von L. Hopfenmüller u. J. Wimmer [1875]; vgl. a. Überweg-Pr. 532 II 95f. Anscheinende Widersprüche in diesen zusammen die, freilich nicht in systematischer Form gegebene, erste wissenschaftliche christliche Ethik bildenden Werken lösen sich meist, wenn man bedenkt, daß der Protreptikós an „unwissende" Heiden, der Paidagogós an Pistiker, und erst die Stromatéis an „Wissende" oder Gnostikói im Sinne des Clemens gerichtet sind. Die „esoterische" Lehre der Stromatéis muß darum als die eigentliche Lehre des Clemens gelten und ist deshalb auch von uns vorwiegend dargestellt worden. *L.*: K. Ernesti, Capitaine 2039, De Faye 2053, H. Meyer S. 93ff., Winter, Scherer.
40 Clemens Alex. Strom. IV 21.
41 Paidag. I 9.
174 *42* Paidag. I 18.
43 Paidag. I 31.
44 Strom. VII 55.
45 Strom. VII 57.
46 Strom VII 41.
47 Vgl. Redepenning I 75.
48 Clemens Alex. Strom. II 5.
49 Strom. VI 15.
175 *50* Strom. V 1.
51 Strom. IV 4.
52 Strom. V 1.
53 Vgl. Strom. II 13, 50, 56, „Rettung d. Reichen" 16 u. unsere Darst. S. 167, Abs. 2.
176 *54* Rettung des Reichen 42.
55 Strom. VII 7.
56 Strom. VII 48.
57 Paidag. I 6.
58 Strom. VII 10.
59 Strom. II 19.
60 Strom. VI 13.

Digitized by Google

61 Vgl. S. 108, Abs. 2.
62 Vgl. die Anm. 39 zu S. 173.
177 *63* Origenes: *W.*: „Üb. d. Grundlehren (perí archón)", „Gegen Kelsos", ferner zahlreiche spezifisch theologische Schriften (Scholien, Homilien, Kommentare) und kleinere Schriften, vgl. die Anm. 75 ff. zu S. 179 ff.; *A.* u. *Ü.* v. Koetschau, Klostermann usw. [1899 ff.], Migne, Schnitzer, Redepenning usw., s. Überweg-Pr. 532 II 96 f. u. den Literaturnachweis unter „Schnitzer"; *L.*: abermals Schnitzer, Redepenning, Mehlhorn, Capitaine 2040, K. Klein.
64 Iustinos Apol. I 61.
65 Clemens Alex. Strom. VI 12.
66 Strom. VII 7.
67 Vgl. Schnitzer S. XXV f.
68 Origenes Grundlehren II 9, 6.
178 *69* Origenes leitet, wie schon Clemens Alex., psyché von psychán„ abkühlen" ab (vgl. Redepenning I 126). Auch die Lehre von der Schöpfung der Geister- vor der Körperwelt hat schon Clemens.
70 Der Logos, das persönliche und substantielle (zweite) Selbstbewußtsein Gottes, seine Weisheit, hat, als Sohn ewig aus Gott Vater heraustretend, schon die Schöpfung der Geisterwelt vermittelt (vgl. Schnitzer S. XXX).
179 *71* Origenes Grundl. III 2, 2.
72 Grundl. III 6, 1.
73 Grundl. II 6, 3.
74 Bernhart 48 S. 39.
75 „Denn die Seele ist die Braut des Logos. Sie empfängt vom Worte Gottes, das ihr Bräutigam, Lehre." (Origenes Zum Hohen Lied III 15). Vgl. a. S. 188, Abs. 1.
76 Grundl. II 6, 4.
180 *77* Grundl. III 5, 6 f.
78 Grundl. III 5, 7, a. f. d. flg. Zit.
79 Grundl. III 5, 8, a. f. d. flg. Zit.; vgl. Origenes-Koetschau S. 276 zu 1 ff.
80 Origenes Grundl. III 6, 6 ff.
81 Ermunterung zum Martyrium 20; d. Zitat im Zitat: Psalm 44, 20.
82 Vgl. Ermunt. z. Mart. 5.
83 Röm. 10, 10.
84 Origenes Vom Gebet 16.
181 *85* Vom Gebet 17.
86 Vom Gebet 12, a. f. d. flg. Zit.
87 Vom Gebet 28.
88 Ermunt. z. Mart. 28.
89 Zum Levit. 11, 1.
90 Vgl. S. 188 f.
91 Mönchtum: *L.*: Holl, Zöckler 2339 u. 2340.
92 Vgl. S. 166 ff.
182 *93* Apostol. Konstit. II 43; z. Ganzen vgl. Moeller-Schubert I 280.
94 Vgl. S. 169, Abs. 1.
95 Vgl. S. 166, bei Anm. 7 u. 8.
96 Z. Flg. Holl S. 141 ff., 259 ff.
183 *97* S. 69 f.
184 *98* Tertullianus Üb. d. Buße 6.
99 Vgl. S. 118, bei Anm. 43.
1 Vgl. S. 158 ff.
2 Vgl. S. 167, Abs. 2.
3 Vgl. Zöckler 2339 u. 2340.
4 Z. B. (nach dem ausgebildeten, aber schon *Sieben*sünden-System, vgl. S. 236, Abs. 3) aus dem (Jäh-)Zorn die „Töchter" Händelsucht, Aufgeblasenheit, Schmähungen, Geschrei, Entrüstung, Lästerworte, und die „Begleiterinnen" Gewalttätigkeit, Verstellung des Angesichts (Mose I 4, 6) Unbesonnenheit, Ungerechtigkeit.
5 Euagrios Pontikos „Monachos" 25.
185 *6* S. 188 ff.
186 *7* Abermals S. 188 ff.
8 Insbesondere an die „Bußstationen" der öffentlichen Kirchenbuße (vgl. 169, Abs. 2) hält man sich nicht.
187 *9* Vgl. S. 195 f.
10 Mystik: *L.*: Gaß S. 31 ff., Stoffels S. 18 ff., Bernhart 48 S. 33 ff.
11 Clemens Alex. Strom. VI 9.
188 *12* Vgl. S. 196, Abs. 3 ff.
13 Z. Flg. Bernhart 48 S. 40 ff.
14 Bernhart 48 S. 40.
189 *15* Gregor von Nyssa: *L.*: Diekamp, H. Koch 2165, Überweg-Pr. 532 II 136 f.
16 Gregor von Nyssa Üb. d. vorzeitig dahingerafften Kinder III 173 D f.
17 Üb. d. Seligkeiten, Migne Bd. 44, 1269 C.
18 Joh. 1, 18.
190 *19* Mose II 20, 21.
20 Psalm 17, 12.
21 Gregor v. Nyssa Üb. d. Leben Mose I 376 D ff.
22 Vgl. Bernhart 48 S. 265, Anm. 213.
23 Wie H. Koch 2165 S. 397 ff. gegen Diekamp nachweist.
24 Gaß S. 35; nur bestimmen wir diese doch etwas anders als Gaß.
25 Makarios: *L.*: Stoffels, Stiglmayr 2282
26 Gaß S. 53.
27 Stoffels S. 171.
191 *28* Makarios Homilie 49, 4.
192 *29* Stoffels S. 171.
30 (Pseudo-) Dionysios Areiopagites: *W.*: „Üb. d. himmlische Hierarchie", „Üb. d. kirchliche Hierarchie", „Üb. d. Namen der Gottheit", „Üb. d. mystische Theologie", ferner zehn Briefe; *A.* in Migne, *Ü.* der Hierarchien v. Stiglmayr [1911], vgl. Überweg-Pr. 532 II 171. — *L.*: R. Seeberg 2269 II 293 ff., Siebert, PRE. 407 IV 687 ff. (W. Müller-Bonwetsch), Stoffels S. 171 f., Stiglmayr, H. Koch 2166, H. Fr. Müller

Digitized by Google

2210. — Dionysios heißt der *Pseudo*-Areiopagite, weil er seine Schriften unter dem Namen des von Paulus auf dem Areiopag bekehrten Dionysios herausgegeben hat.
31 Vgl. S. 102ff.
32 Pseudo-Dion. Myst. Theol. I 1.
33 Brief 5, a. f. d. flg. Zit.
193 *34* Vgl. S. 190, bei Anm. 22.
35 Auch der neuplatonische Überrest des Dualismus von Sein und Nichtsein, Geist und Materie (vgl. S. 81) bleibt also hier bestehen, wie denn Dionysios überhaupt (vgl. bes. H. Fr. Müller 2210) keineswegs sonderlich selbständig philosophiert.
36 Kosméin: schmücken, ordnen.
37 Der Areiopagite bringt kállos (Schönheit) mit kaléin (rufen) zusammen.
194 *38* Siebert S. 43.
39 Pseudo-Dion. Üb. d. kirchl. Hier. III 3, 11, a. f. d. beiden flg. Zitate.
40 Üb. d. himml. Hier. III 1.
195 *41* Es sind (vgl. Pseudo-Dion. Üb. d. kirchl. Hier. III 3, 6, 7) fünf Klassen: 1. Katechumenen; 2. grobe Sünder; 3. Besessene (Energumenen), die von bösen Schreckbildern geängstet und des festen Haltes im geistlichen Leben beraubt sind; 4. solche, die sich zwar im äußeren Leben vom Bösen abgewendet aber noch nicht die bösen Vorspiegelungen durch die lautere Liebe Gottes überwunden haben; 5. die, welche noch „irgendwie zu schwach und unvollkommen sind, um die Höhe der Gottähnlichkeit zu ersteigen".
42 Im weitesten Sinne, der auch die sogenannten Sakramentalien (Weihungen i. e. S. oder Konsekrationen, Segnungen und Beschwörungen oder Exorzismen) umfaßt.
43 Pseudo-Dion. Kirchl. Hier. V 1, 3.
44 Kirchl. Hier. VI 1, 2.
45 Kirchl. Hier. VI 1, 3.
46 Kirchl. Hier. I 1.
47 Vgl. die Anm. 96 zu S. 165.
48 Himml. Hier. III 3, a. f. d. flg. Zit.
49 Vgl. Siebert S, 69ff.
196 *50* Siebert S. 71f., nach Pseudo-Dion. Kirchl. Hier. VII.
51 Vgl. Bernhart 48 S. 46.
197 *52* Bernhart 48 S. 46, nach Pseudo-Dion. Himml. Hier. VII 4, Myst. Theol. I, II, Brief I.
53 Vgl. S. 187, Abs. 4, und S. 115, Abs. 2.
54 Augustinus Üb. verschiedene Fragen an Simplicius II 1, 1.
55 Vgl. noch S. 223, Abs. 1.
56 Vgl. Kor. II 5, 13 u. das S. 127f. über Paulus' Psychologie Gesagte: die [menschliche] Vernunft ist das „menschliche Pneuma", das dem [freien und befreienden] göttlichen Pneuma gegenübersteht.
57 Vgl. auch schon S. 115, Abs. 1f.
58 Vgl. Zöckler 2339 u. 2340.
198 *59* Vgl. a. z. Flg., Gaß 2085 S. 58ff., 49ff.; Gaß 174 I 131ff.; zu Maximos PRE. 407 XII 457ff.
60 Dyotheletismus, im Gegensatz zum Monotheletismus, der Christus nur *einen*, „gottmenschlichen" Willen zubilligt; Maximos der „Bekenner" hat seine Lehre mit dem Martyrium besiegelt.
61 Vgl. Huber S. 342.
62 PRE. 407 XII 469.
63 Seine „Heiligen Parallelen" sind nichts als eine „Blütenlese" aller möglichen ethischen Reflexionen (vgl. PRE. 407 IX 297f.).
64 Vgl. Holl S. 210f.
199 *65* Vgl. RGG. 423 II 1226.
66 Vgl. S. 186f.
67 Z. Flg. R. Seeberg 2269 II 300ff.
68 Daß wir den *Tod* von Adam ererben, wird anerkannt. Eben um von diesem physischen Verderben frei zu werden, bedarf es der Wiedergeburt durch den heiligen Geist, und auch diese bringt die Taufe. Vgl. R. Seeberg 2269 II 302.
69 Vgl. I 249, Abs. 5.
200 *70* Vgl. S. 175, Abs. 3.
71 Vgl. Luthardt 2197 S. 16ff.
72 Vgl. S. 213, Abs. 2.
73 Vgl. S. 115, Abs. 2.
202 *74* Vgl. S. 187, Abs. 3.
75 Pseudo-Dion. Himml. Hier. XII 1.
203 *76* Vgl. H. Koch 2165 S. 411ff.; z. Flg. bes. Dobschütz in 2041 S. 58ff.
77 Vgl. S. 158ff., 160.
78 Vgl. Kattenbusch I 394.
204 *79* Eirenaios: *W.*: „Widerlegung und Enthüllung der fälschlich sogenannten Erkenntnis (gnósis)", gewöhnlich als „Häresien" zitiert (*A.* in Migne u. v. Manucci, *Ü.* v. Klebba, vgl. Überweg-Pr. II 72, a. f. d. *A.* u. *Ü.* der übrigen *W.*); „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung", „Gegen die hellenische Wissenschaft"; — *L.*: J. Werner 2314, 2313 S. 6ff., H. Ziegler, Ritschl 2232 S. 312ff., Klebba, Bousset 2028 S. 412ff.
80 Abendländische (lateinisch-römische) Kirche: *L.*: Die einschläg. Partien der III-Werke des Literaturnachweises v. Bd. II sowie der in Anm. 56 zu S. 120, Anm. 93 zu S. 125, Anm. 75 zu S. 136 u. Anm. 45 zu S. 142 genannten Werke.
81 Eirenaios Häres. IV 6, 5.
82 Häres. IV 21, 1.
83 Häres. IV 36, 6.
205 *84* Häres. IV 5, 1.
85 Häres. IV 11, 2.
86 Häres. IV 15, 1.
87 Häres. IV 18, 6.

Digitized by Google

88 Häres. IV 16, 5.
89 Häres. IV 12, 3.
90 Häres. V 16, 2.
206 *91* Häres. V 16, 3.
92 Häres. III 22, 3.
93 Ephes. 1, 10.
94 Vgl. Eiren. Häres. IV 36, 7: „Die Erkenntnis (gnósis) des Sohnes Gottes, welche die Unsterblichkeit ist", und Häres. IV 20, 5: „An Gott teilnehmen, heißt ihn schauend erkennen (ginóskein)".
95 Vgl. S. 204, Abs. 3.
207 *96* Häres. III 19, 1.
97 Häres. III 18, 7.
98 Häres. IV 18, 5, a. f. d. flg. Zit.
99 Vgl. J. Werner 2314 S. 118f.
208 *1* Eiren. Häres. III 11, 8; erstere vier Bünde im griech., letztere im lat. Text.
2 Vgl. S. 205, Abs. 1.
3 Vgl. S. 135, Abs. 3.
4 Vgl. S. 123, Abs. 2.
5 Vgl. S. 129, Abs. 3.
6 Vgl. S. 205, Abs. 4.
7 Tertullianus: *W.*: „Üb. d. Geduld", „Üb. d. Gebet", „Üb. d. Taufe" usw., vgl. d. Anm. 10ff. zu S. 209ff. u. Überweg-Pr. 532 II 83, wo auch (S. 79) die *A.* zu finden sind; *Ü.* v. H. Kellner [1882]; *L.*: H. Schultz S. 24ff., Hauschild, Ludwig, Wirth I, H. Ritter 433 V 362ff.. Böhringer I[1] S. 270ff., Nöldechen, Guignebert.
8 Vgl. S. 154, Abs. 1.
9 Vgl. S. 154, Abs. 3.
209 *10* Tertull. gegen Markion II 3.
11 Üb. d. Seele 41.
12 Üb. d. Zeugnis der Seele 3.
13 Üb. d. weibl. Putz I 1.
14 Üb. d. Seele 41, a. f. d. flg. drei Zitate.
210 *15* Üb. d. Seele 21.
16 Gegen Markion II 10.
17 Vgl. H. Schultz S. 31f.
18 Tertull. Apolog. 21.
19 Üb. d. leibl. Auferstehung 8.
211 *20* Üb. d. Auff. z. Keuschh. 1, nach Thess. I 4, 3.
21 Tertull. Üb. d. Auff. z. Keuschh. 1.
212 *22* Üb. d. Götzendienst 14.
23 Üb. d. Gebet 4.
24 Vgl. Loofs S. 164ff., Landerer S. 588ff.
25 Tertull. Üb. d. Buße 6.
26 Üb. d. Gebet 18.
213 *27* Üb. d. Seele 41.
28 Vgl. S. 210, bei Anm. 16.
29 Von dem später üblich gewordenen engeren Sinne dieses Ausdruckes ist hier noch nicht die Rede.
30 Z. Flg. bes. Landerer S. 593ff.
31 Eine unmittelbare Wirkung war durch Tertullianus' Übertritt zum Montanismus gehindert. Vgl. zu Cyprianus' Auffassung übrigens noch S. 221, Abs. 3.
32 Cyprianus: *W.*: „Üb. d. Einheit der katholischen Kirche" u. zahlreiche Briefe; *A.* v. Hartel, *Ü.* v. Uhl, Niglutsch u. Egger, vgl. Überweg-Pr. 532 II 80; *L.*: Goetz, Morgenstern, Wirth II, Böhringer I[1] S. 375ff., Bardenhewer 2008 II 374ff., Landerer S. 589ff.
33 Doch vgl. abermals S. 221, Abs. 3.
214 *34* Von denen ebenfalls in Abs. 3 v. S. 221 die Rede ist.
35 Lactantius: *W.*: „Göttliche Unterweisungen (institutiones)" u. a., *A.* v. Brandt u. Laubmann, *Ü.* v. Jansen, vgl. Überweg-Pr. 532 II 111; *L.*: Heinig.
36 Lactantius Göttl. Unterweisungen IV 25, vgl. Landerer S 595, Gaß 174 I 156f.
37 Vgl. zu ihnen allen Luthardt 316 I 165ff.
215 *38* Hilarius Z. 119. Psalm lit. XIV Nr. 2 (bei Landerer S. 596).
39 Pelagianismus: *W.*: Migne B Bd. 44 u. 48; *L.*: Wörter, Wiegand S. 108ff., PRE. 407 XV 747ff. (Loofs).
216 *40* Pelagius bei Augustinus Üb. d. Natur u. Gnade 45, 53.
41 Bericht von Augustinus Üb. d. Gnade Christi I 4, 5.
42 Augustinus Üb. d. Gnade Christi I 5, 6.
43 Cölestius bei Augustinus Üb. d. Taten des Pelagius 18, 42.
44 So schon Garnerius: Marii Mercatoris operum pars prior continens ea quae pertinent ad haeresim Pelagianam seu potius Coelestianam, Paris 1673; vgl. a. Migne B. Bd. 48 (Caput VI).
45 Julianus bei Augustinus Opus imperfectum I 78.
46 Pelagius bei Augustinus Üb. d. Gnade Christi 31, 33.
217 *47* Cölestius bei Augustinus Üb. d. Taten des Pelagius 18, 42.
48 Pelagius bei Augustinus Üb. d. Gnade Christi 26, 27.
49 Pelagius an Demetrias 8.
50 Ambrosius: *L.*: Th. Förster, PRE. 407 I 443ff., Niederhuber S. XXXff., Luthardt S. 24, Landerer S. 589ff., Bickel.
218 *51* Ambrosius Pred. üb. d. Almosen 30f.
52 Zu Lukas II 84.
53 Zu Lukas I 10.
54 Abermals Zu Lukas II 84.
55 Z. 118. Psalm, Pred. 19, 30.
56 Z. 118. Psalm, Pred. 3, 33.
57 Vgl. Landerer S. 597f.
58 Ambrosius Üb. Jakob u. d. selige Leben I 6, 21.
59 Z. 44. Psalm, Erklär. 1.
60 Z. 118. Psalm, Pred. 10, 35.

Digitized by Google

61 Z. 118. Psalm, Pred. 20, 16.
62 Vgl. Th. Förster S. 192.
219 *63* Vgl. Niederhuber S. LV.
64 Augustinus: *W.*: Außer den „Bekenntnissen (confessiones) und Briefen hauptsächlich: „Gegen die Akademiker", „Vom seligen Leben", „Von der Ordnung [d. h. Stellung des Guten und Bösen in der göttlichen Weltordnung]", „Selbstgespräche", „Über die Größe der Seele", „Über den freien Willen"; „Über d. Dreieinigkeit", „Über d. christlichen Glauben", „Über den Gottesstaat", „Handbüchlein an Laurentius oder über Glaube, Hoffnung und Liebe", „Retraktationen [d. h. Übersicht der Schriften und deren Revision im kirchlichen Sinne]"; vgl. auch die Anm. 66ff. zu S. 219ff.; *A.* in Migne und im CSEL., *Ü.* v. Uhl, A. Schröder usw., vgl. Überweg-Pr. 532 II 145f.; — *L.* (aus der unermeßlichen Menge): PRE. 407 XV 590ff. (E. F. K. Müller), XVI 496ff. (Ihmels), II 257ff. (Loofs); Loofs S. 345ff., A. Dorner, R. Seeberg 2269 II 357ff., Baumgartner 2014, Mausbach, Luthardt 2197 S. 26ff., Kahl 2149, Zänker, Verweyen S. 15ff., Tröltsch, Schilling, Reuter, W. Thimme, Bernhart 48 S. 48ff., Vacant I 2268ff. (Portalié), Hessen, Bickel.
65 Vgl. Luthardt S. 26ff.
66 Augustinus Üb. Tadel u. Gnade 12, 33.
67 Üb. Natur u. Gnade 3, 3.
68 Üb. Tadel u. Gnade 13, 42.
69 Üb. d. Gnade u. d. freien Willen 15, 31.
70 Üb. Tadel u. Gnade 13, 42.
71 Üb. d. Gnade u. d. freien Willen 15, 31.
72 Üb. Tadel u. Gnade 7, 13, nach Gal. 5, 6.
73 Üb. d. Prädest. d. Heiligen 8, 16.
220 *74* Üb. d. Präd. d. Heil. 17, 34.
75 Vgl. S. 129ff.
76 Phil. 2, 12f.
77 Vgl. H. Paul, Deutsches Wörterbuch, 2. Aufl., Artikel „be-". Im griechischen Text ist dann to thélein kai to energéin „Akkus. der Beziehung" zu energón, vgl. Brugmann Griech. Gramm. § 439, 5. Faßt man es wie gewöhnlich als Resultatsakkus., so würde die Übersetzung „der . . . wirkt" (anstatt „bewirkt") zutreffen.
78 Vgl. bes. Augustinus Üb. die Gnade Christi 5, 6; 25, 26.
79 Üb. Tadel u. Gnade 14, 43.
80 Gegen Mausbach II 34ff.
81 Augustinus Üb. Tad. u. Gnade 14, 45.
82 Ihr genauer Sinn kann erst im Zusammenhange mit den mittelalterlichen Gnadentheorien, bei Gelegenheit v. Luther, entwickelt werden; vgl. a. z. Flg., Scheel 2244 II 78ff.
83 Augustinus Üb. d. Gnade d. Ausdauer 1, 1; 6, 10; Üb. Tadel u. Gnade 12, 34.
221 *84* Üb. Tadel u. Gn. 10, 26.
85 Üb. Tadel u. Gn. 13, 39.
86 Üb. d. Gottesstaat XXII 24, 5.
87 Handbüchlein 100, a. f. d. flg. Zit.
88 Üb. d. Gnade u. d. fr. Will. 23, 45.
89 Üb. d. Prädest. d. Heiligen 19, 38.
90 Vgl. S. 220, bei Anm. 79. Daß die Erwählt-Prädestinierten dazu bestimmt sind, die gefallenen Engel zu ersetzen (daher ihre geschlossene Zahl), ist die ästhetisch-rationalistische Erwägung des Augustinus, vgl. S. 277, Abs. 3.
91 Vgl. S. 130, bei Anm. 22.
92 Augustinus Üb. Tadel u. Gnade 12, 36.
93 Üb. die *subjektive Heilsungewißheit* der also Prädestinierten wird noch (S. 255, Abs. 4) zu reden sein.
94 Üb. d. Gnade u. d. fr. Willen 6, 15.
95 Vgl. Handbüchlein 32.
96 Nochmals Üb. d. Gnade u. den freien Willen 6, 15.
97 Üb. d. Taten des Pelagius 56.
98 Üb. d. Gnade u. d. fr. Will. 6, 13; vgl. zu dem Ganzen a. noch PRE. 407 XX 502f. (Nr. 6; J. Kunze).
99 Cyprianus Üb. d. Gnade Gottes 4, 5.
1 Vgl. S. 218, b. Anm. 61.
2 Z. Flg. bes. Mausbach I 168ff., II 341ff.
222 *3* Augustinus Bekenntnisse I 1.
4 Üb. 83 verschiedene Fragen, Frage 35, 2.
5 Üb. d. Sitten d. kathol. Kirche 3, 10.
5a Üb. d. Sitten d. kath. K. 18, 49.
6 S. 197, Abs. 3.
7 Z. Flg. Bernhart 48 S. 48ff.
8 Vgl. Bernhart 48 S. 265, Anm. 203 u. oben S. 488, bei Anm. A.
9 Augustinus Bekenntnisse 13, 2, 12.
223 *10* Üb. d. Sitten d. kath. K. 18, 49.
11 Z. 31. Psalm, Erläut. 2, 5, a. f. d. flg. Zit.
12 Zehn Abhandl. zum Briefe Johannes an die Parther 7, 8.
13 Brief 155, 13, a. f. d. beiden flg. Zit.
14 Üb. Natur u. Gnade 70, 84.
224 *15* Vgl. S. 219, bei Anm. 72.
16 Bekenntnisse 7, 11.
17 Zum 83. Psalm, Erläut. 11.
18 Vgl. KKL. 277 VII 101f.
19 Vgl. KKL. 277 V 372.
20 Vgl. KKL. 277 VIII 443f.
21 Vgl. KKL. 277 XI 1212.
22 Augustinus Üb. d. Dreieinigkeit 11, 10.
23 Auf diese augustinische Wendung der Lehre von den *Keimkräften* (lógoi spermatikói) wird erst anläßlich des Mittelalters (bei Alexander von Hales usw.) zurückzukommen sein.
225 *24* Zum 146. Psalm, Erläut. 8.
25 Zum 183. Psalm, Erl. 11.

Digitized by Google

26 Pred. 216, 8f., a. f. d. flg. Zit.
27 Auch diese *mystische Erkenntnistheorie* braucht hier nur angedeutet zu werden; sie wird uns erst anläßlich des Mittelalters näher interessieren. Doch vgl. noch S. 227, Abs. 4.
28 Z. Flg. bes. Tröltsch, Loofs S. 369ff., 412ff.
29 Augustinus Üb. d. Gabe d. Ausdauer 1, 1, vgl. Üb. Tod u. Gnade 13, 40.
30 Üb. d. Prädest. d. Heiligen 8, 13.
31 Üb. d. Taufe gegen die Donatisten IV 17, **24** (vgl. oben S. 150, bei Anm. 90).
226 *32* Gottesstaat XIV 28.
33 Üb. d. Sitt. d. k. K. 33, 73, vgl. 33, 71.
34 Üb. d. Sitten d. k. K. 31, 66.
35 Z. Flg. bes. Tröltsch S. 90ff.
36 Augustinus Üb. d. christl. Lehre 1, 3ff.
37 Üb. d. chr. Lehre 1, 4.
227 *38* Vgl. S. 222, Abs. 3.
39 Vgl. Bernhart 48 S. 56.
228 *40* Vgl. S. 221, bei Anm. 2.
41 Augustinus Gottesstaat XIV 6.
42 Vgl. Bernhart 48 S. 60.
229 *43* Augustinus Gottesstaat XIX 24.
44 „Die Familie (domus) ist der Anfang der Stadt und gewissermaßen die Pflanzstätte (seminarium) des Staates." (Cicero Üb. d. Pflichten I 54).
45 Augustinus Gottesstaat XV 16, 3.
46 Gottesstaat XIV 28.
47 Vgl. Mausbach I 332, a. z. Flg.; vgl. außerdem ebenda S. 326ff.
48 Augustinus Gottesstaat XIX 13, 1, a. f. d. flg. Zit.
49 Gottesstaat XIX 14, a f. d. flg. Zit.
50 Vgl. Erläut. zum 124. Psalm, 7.
51 Gottesstaat IV 4.
52 Vgl. Tröltsch S. 133, aber a. Mausbach I 334.
53 Augustinus Erläut. z. 55. Psalm 2, a. f. d. flg. Zit.
231 *54* Z. Flg. bes. Reuter S. 371ff., Mausbach I 351ff.
55 Vgl. Reuter S. 372.
56 Augustinus Gottesstaat XIV 28, a. f. d. flg. Zit.
57 Gottesst. I 9, a. f. d. beid. flg. Zit.
58 Vgl. S. 134, Abs. 2.
59 Dessen damaliger abendländ. Hauptvertreter, der heilige Hieronymus (etwa 341—420), aber in seinen zahlreichen Schriften nichts irgendwie Namhaftes zur ethischen Theorie beigetragen hat.
60 Mausbach I 390, a. f. d. flg. Zit.
232 *61* Thimme S. 254.
233 *62* L. zum Augustinismus, Semiaugustinismus und Semipelagianismus: Loofs S. 345ff., Wiegand S. 97ff., Wiggers, Thimme.
63 Joh. Cassianus Vergleichungen der Väter XIII 3, 5; 7, 1.
234 *64* Vgl. S. 217ff.
65 Vgl. d. Väter XIII 7, **4**.
66 Vgl. R. Seeberg **2269** II 515ff.
67 Vgl. S. 213, Abs. 1.
235 *68* Gregor d. Gr.: *W.*: „Auslegung Jobs oder Moralia", „Pastoralregel", Homilien üb. Ezechiel u. d. Evangelien, Dialoge, Briefe; *A.*: in Migne B; *L.* Lau, Wiggers Bd. 24 S. 7ff., Loofs S. 445ff., R. Seeberg 2269 III 34ff., Wolfsgruber.
69 Vgl. S. 198, Abs. 1.
70 Vgl. S. 198, bei Anm. 63 u. jene Anm. 63 selbst.
71 Zu deren Auffassung als Sakrament er beigetragen hat, indem er die Rekonziliation als Sakrament bezeichnete; vgl. Hahn S. 100 u. unsere Darstellung S. 170, bei Anm. 27.
72 Vgl. S. 240, Abs. 3.
236 *73* Vgl. S. 184, Abs. 3.
74 Vgl. Zöckler 2339 S. 40ff.
75 Der im Achtlasterschema noch fehlt.
76 Von Gregor mit der Trägheit (zum Guten) zusammengelegt; später heißt dieses Laster wieder vorwiegend „Trägheit (acedia)".
77 Das System wird später (zumal von Ostiensis oder Hostiensis, im 13. Jh.) noch durch die Aufzeigung von „Begleiterinnen" ausgebaut, vgl. das Beispiel in der Anm. 4 zu S. 184.
237 *78* Vgl. S. 233, Abs. 3.
79 Wiggers u. Lau haben also gewiß Unrecht, Gregor des Semipelagianismus zu zeihen; vgl. dazu a. Loofs S. 446 Anm. 3, u. R. Seeberg 2269 III 39.
80 Gregor d. Gr. Moralia zu Job 31, 31(45).
238 *81* Nach Jesaja 11, 2f.
82 Später (bei Thomas v. Aquino): Frömmigkeit, die kindliche Ehrerbietung gegen Gott und Rücksicht gegen die Mitmenschen umfassen soll.
83 Gregor d. Gr. Moralia 1, 27.
239 *84* Gregor d. Gr. Evang. 1, 1. Homilie 10.
240 *85* Lau S. 503f.
86 Vgl. KKL. 277 II 333.
87 Gregor d. Gr. Moralia 1, 19.
241 *88* Dialoge 4, 55.
89 Vgl. die Anm. 71 zu S. 235.
90 Vgl. Hahn S. 430.
91 Gregor d. Gr. Moralia 25, 8 (21).
92 Zu Ezechiel 2, 1, 5.
93 Dagegen können bloß liturgisch verschiedene „Kirchen" innerhalb der *einen* katholischen Kirche wohl geduldet werden.
94 Gregor d. Gr. Moralia 1, 31 (28).

Digitized by Google

LITERATURNACHWEIS

VORBEMERKUNG

Die in diesem Nachweis nicht enthaltenen von uns benutzten Schriften sind im Literaturnachweis von Bd. I unter Nr. 1—616 aufgeführt. Ferner sind zur Vermeidung unnützen Suchens den Verweisungen auf jenen Literaturnachweis stets diese Nummern hinzugefügt, z. B. „Arnim, H. v.: Epikuros [in Pauli-Wissowa 385].

2001 Achelis, H.: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten [1912]. — III.
2002 Alexander, A.: The Ethics of S. Paul [1910].
2003 Apelt, M.: De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt [1907].
2004 APhchr.: Annales de philosophie chrétienne [1830ff.]. — III.
2005 Arnim, H. v.: Epikuros [in Pauly-Wissowa 385].
2006 —: Hierokles' Ethische Elementarlehre [1906].
2007 AS.: Acta Sanctorum ed. Bollandus etc. [1643ff.]. — III.
2008 Bardenhewer, O.: Geschichte der altchristlichen Literatur [1902f.]. — III.
2009 —: Patrologie [3. A. 1910ff.). — III.
2010 Barth, P.: Die Stoa [1903, 3. u. 4. A. 1922].
2011 Bauer, A.: Vom Griechentum zum Christentum [1910]. — III.
2012 Bauer, W.: Die katholischen Briefe des Neuen Testaments [1910].
2013 Baumgartner, M.: Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit [in Überweg-Prächter 532, 10. A. 1915]. — III.
2014 —: Augustinus [in Große Denker (196) I].
2015 Bäumker, C.: Die patristische Philosophie [in KdG. 267, I Abt. V, 2. A. 1913]. — III.
2016 Baur, F. Chr.: Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus ... mit besonderer Rücksicht auf Möhlers Symbolik [2. A. 1836]. — III.
2017 Behm, H.: Das christliche Gesetztum der Apostolischen Väter [in ZkW. 606 Bd. VII (1886)]. — III.
2018 Bevan, E.: Stoics and Sceptics [1913].
2019 Beyschlag, W.: Der Brief des Jacobus [6. A. 1898].
2020 Bickel, E.: Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus [in NJbb. 370 Bd. 37 (1916)].
2021 Binterim, A.: Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche [1825ff., 2. A. 1838ff.]. — III.
2022 BKV.: Bibliothek der Kirchenväter [1860ff.]. — III.
2023 Böhringer, Fr.: Die Kirche Christi und ihre Zeugen [1842ff.]. — III.
2024 Bonhöffer, A.: Epiktet und die Stoa [1890].
2025 —: Die Ethik des Stoikers Epiktet [1894].
2026 —: Epiktet und das Neue Testament [1911].
2027 —: Epiktet und das Neue Testament [in ZntW. 1912, gegen Bultmann, s. d.].
2028 Bousset, W.: Kyrios Christos [1913, 2. A. 1921]. — III.
2029 —: Hauptprobleme der Gnosis [1907].
2030 —: Gnosis und Gnostiker [in Pauly-Wissowa 385].
2031 —: Jesus [3. A. 1907].
2032 —: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter [2. A. 1906]. — III.
2033 Bréhier, E.: Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie [1908].
2034 Brochard, V.: La morale d'Épicure [1905].
2035 Brückner, M.: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum [1908]. — III.
2036 BSt.: Biblische Studien herg. v. O. Bardenhewer [1895ff.]. — III.

Digitized by Google

2037 Bultmann, R.: Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament [in ZntW. 1912].
2038 BZs.: Biblische Zeitschrift herg. v. Göttsberger und Sickenberger [1903 ff.]. — III.
2039 Capitaine, W.: Die Moral des Clemens v. Alexandrien [1903].
2040 —: De Origenis ethica [1898].
2041 Christentum, das: Fünf Einzeldarstellungen von C. H. Cornill, E. v. Dobschütz, W. Herrmann, W. Staerk, E. Troeltsch [1908]. — III.
2042 ChrRel.: Die christliche Religion mit Einschluß der israelit.-jüdischen Religion [in KdG. 267, I Abt. IV (1906)]. — III.
2043 ChrW.: Christliche Welt [1887 ff.]. — III.
2044 Clemen, C.: Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testaments [1909]. — III.
2045 —: Paulus [1904].
2046 —: Die Grundgedanken der paulinischen Theologie mit besonderer Rücksicht auf Kaftan und Wrede untersucht [1907].
2047 Cohn, L.: Die Werke Philos v. Alexandria deutsch (mit Einleitung) [1909 ff.].
2048 Colardeau, Th.: Etude sur Epictète [1903].
2049 Cremer, E.: Rechtfertigung und Wiedergeburt [1907]. — III.
2050 CSCO.: Corpus scriptorum christianorum orientalium [1903 ff.]. — III.
2051 CSEL.: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum [1866 ff.]. — III.
2052 Dähne, A. F.: Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie [1834].
2053 De Faye, E.: Clément d'Alexandrie [2. A. 1906].
2054 —: Gnostique et Gnosticisme [1913].
2055 Deißmann, A.: Paulus [1911].
2056 Delitzsch, Fr.: System der biblischen Psychologie [2. A. 1861]. — III.
2057 Denzinger, H.: Enchiridion symbolorum et definitionum [9. A. 1900]. — III.
2058 Dieckhoff, A. W.: Justin, Augustin, Bernhard und Luther [1882].
2059 Diekamp, F.: Die Gotteslehre des heiligen Gregor v. Nyssa [1896].
2060 Döring, A.: Epikurs philosophische Entwicklung [in ZPhphK. 608 Bd. 119 (1902)].
2061 Dorner, A.: Augustinus [1873].
2062 Drews, A.: Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung [1907].
2063 Droysen, J. G.: Geschichte des Hellenismus [2. A. 1877].
2064 Dyroff, A.: Die Ethik der alten Stoa [1897].
2065 DZKR.: Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht [1891 ff.]. — III.
2066 Erdmann, D.: De notionibus ethicis gnosticorum [1847].
2067 Ernesti, H. Fr. Th. L.: Die Ethik des Apostels Paulus [3. A. 1885].
2068 Ernesti, K.: Die Ethik des Tit. Flav. Clemens v. Alexandrien [1900].
2069 EvFr.: Evangelische Freiheit [1907 ff.]. — III.
2070 FchrLDG.: Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte [1900 ff.]. — III.
2071 Feine, P.: Theologie des Neuen Testaments [2. A. 1912]. — III.
2072 —: Einleitung in das Neue Testament [2. A. 1918]. — III.
2073 —: Der Jakobusbrief [1893].
2074 Felten, J.: Neutestamentliche Zeitgeschichte [1910]. — III.
2075 Förster, Th.: Ambrosius, Bischof v. Mailand [1884].
2076 Frank, Fr. H. R.: System der christlichen Gewißheit [2. A. 1881 ff.]. — III.
2077 —: System der christlichen Wahrheit [3. A. 1894]. — III.
2078 —: System der christlichen Sittlichkeit [1884 ff.]. — III.
2079 Friedberg, E.: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts [5. A. 1903]. — III.
2080 Friedländer, L.: Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms [8. A. 1910].
2081 Friedländer, M.: Der vorchristlich-jüdische Gnostizismus [1898].
2082 —: Griechische Philosophie im Alten Testament [1904].
2083 Funk, F. X.: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen [1897]. — III.
2084 —: Patres apostolici [2. A. 1901].
2085 Gaß, W.: Die Mystik des Nikolaus Cabasilas [1849].
2086 Geffcken, J.: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums [1920]. — III.
2087 Gercke, A.: Chrysippea [in JbcPh. 253, Suppl. 14 (1885)].
2088 Gizycki, F. v.: Über das Leben und die Moralphilosophie des Epikur [1879].

Digitized by Google

2089 Goedeckemeyer, A.: Die Geschichte des griechischen Skeptizismus [1905].
2090 Goetz, K. G.: Das Christentum Cyprians [1896].
2091 Gronau, K.: Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese [1914]. — III.
2092 Guignebert, Ch.: Tertullien [1901].
2093 Gunkel, H.: Die Wirkungen des heiligen Geistes, nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus [1888].
2094 Guthe, H.: Bibelwörterbuch [1902]. — III.
2095 Guyau, J. M.: La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines [3. A. 1886].
2096 Guyot, H.: Les réminiscences de Philon le juif chez Plotin [1906].
2097 Hahn, G. L.: Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche [1864]. — III.
2098 Harnack, A. v.: Lehrbuch der Dogmengeschichte [4. A. 1909]. — III.
2099 —: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten [1910]. — III.
2100 —: Geschichte der altchristlichen Literatur [1893 ff.]. — III.
2101 Hatch, E.: Griechentum und Christentum, deutsch von E. Preuschen [1892]. — III.
2102 Hauschild, G. R.: Tertullianus Psychologie und Erkenntnistheorie [1880].
2103 Hausrath, A.: Der Apostel Paulus [2. A. 1892].
2104 Hefele, K.: Konziliengeschichte [1855 ff., 2. A. 1873 ff.]. — III.
2105 Heim, K.: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher [1911]. — III.
2106 Heinemann, F.: Plotinos [1921].
2107 Heinig, M. E.: Die Ethik des Lactantius [1887].
2108 Heinisch, P.: Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit (1908].
2109 Heinrici, G.: Hellenismus und Christentum [1909]. — III.
2110 Hennecke, E.: Neutestamentliche Apokryphen [1904]. — III.
2111 —: Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen [1904]. — III.
2112 Hergenröther-Hollweck: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts [2. A. 1905]. — III.
2113 Hergenröther-Kirsch: Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte [4. A. 1902 ff.]. — III.
2114 Hertling, G. v.: Christentum und griechische Philosophie [in PhJG. 392 Bd. 13 (1901)]. — III.
2115 Hertzberg, G. F.: Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer [1866 ff.].
2116 Hessen, J.: Die Begründung der Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus [1916].
2117 —: Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem heiligen Augustinus [1919].
2118 Heussi, K.: Kompendium der Kirchengeschichte [3. A. 1913]. — III.
2119 —: Abriß der Kirchengeschichte [1913]. — III.
2120 Hilgenfeld, A.: Die Ketzergeschichte des Urchristentums [1884]. — III.
2121 Hinschius, P.: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland [1869 ff.] — III.
2122 Hirzel, R.: Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften [1877 ff.].
2123 Hoffmann, G.: Die Lehre von der fides implicita [1903 ff.]. — III.
2124 Holl, K.: Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum [1898].
2125 Hollmann, G.: Welche Religion hatten die Juden, als Christus auftrat? [1910]. — III.
2126 Hollweck, J.: Die kirchlichen Strafgesetze [1899]. — III.
2127 Holtzmann, O.: Neutestamentliche Zeitgeschichte [2. A. 1906]. — III.
2128 —: Christus [1907].
2129 Hoennicke, G.: Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert [1908]. — III.
2130 HREJ.: Hamburger, Realenzyklopädie des Judentums [1896 ff.]. — III.
2131 Huber, J.: Die Philosophie der Kirchenväter [1859]. — III.
2132 Huster, H. v.: Nomenclator literarius theologiae catholicae [3. A. 1903 ff.]. — III.
2133 Ihmels, L.: Die christliche Wahrheitsgewißheit [3. A. 1914]. — III.
2134 —: Theonomie und Autonomie im Licht der christlichen Ethik [1903]. — III.
2135 —: Der Lehrgedanke und die Ethik Jesu [1908]. — III.
2136 Jacoby, A.: Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum [1910]. — III.

Digitized by Google

2137 Jacoby, H.: Neutestamentliche Ethik [1899]. — III.
2138 Jäger, W. W.: Nemesios von Emesa [1914].
2139 JdTh.: Jahrbücher für deutsche Theologie [1856 ff.]. — III.
2140 Jesus Christus für unsere Zeit, Vorträge von Haußleiter, Walther, Lütgert, Kaftan, Schaeder [1907]. — III.
2141 Jordan, H.: Geschichte der altchristlichen Literatur [1911]. — III.
2142 Joyau, E.: Epicure [1910].
2143 JprTh.: Jahrbücher für protestantische Theologie [1875 ff.]. — III.
2144 Jülicher, A.: Paulus und Jesus [1907].
2145 Juncker, A.: Die Ethik des Apostels Paulus I [1904].
2146 Kaftan, J.: Dogmatik [1909]. — III.
2147 —: Philosophie des Protestantismus [1917]. — III.
2148 Kahl, W.: Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik I [1894]. — III.
2149 —: Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes [1886].
2150 Kähler, M.: Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus [3. A. 1905]. — III.
2151 Kärst, J.: Geschichte des hellenistischen Zeitalters [1901 ff.].
2152 Kath.: Der Katholik [1821 ff.]. — III.
2153 Kattenbusch, F.: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I [1892]. — III.
2154 King, H. C.: The Ethic of Jesus [1910].
2155 Kirchner, C. H.: Die Philosophie des Plotin [1854].
2156 Kirn, O.: Grundriß der evangelischen Dogmatik [5. A. 1916]. — III.
2157 KKuZ.: Die katholische Kirche unserer Zeit [1899 ff., 2. A. 1904 ff.]. — III.
2158 Klebba, E.: Die Anthropologie des heiligen Irenäus [1894].
2159 Klein, K.: Die Freiheitslehre des Origenes [1894].
2160 Kleutgen, J.: Die Philosophie der Vorzeit [2. A. 1878]. — III.
2161 Knopf, R.: Paulus [1908].
2162 —: Das nachapostolische Zeitalter [1905].
2163 Kober, F.: Der Kirchenbann [1857].
2164 —: Die Suspension [1862].
2165 Koch, H.: Das mystische Schauen beim hl. Gregor v. Nyssa [in ThQuS. 518 Bd. 80 (1898)].
2166 —: Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zu Neuplatonismus und Mysterienwesen [1900].
2167 Koch, W.: Die altchristliche Apologetik des Christentums [in ThQuS. 518 Bd. 90 (1908)].
2168 Kochalsky, A.: Das Leben und die Lehre Epikurs (Diog. Laërt. X) [1914].
2169 Köhler, W.: Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte [1910]. — III.
2170 —: Die Gnosis [1911].
2171 Koeniger, A. M.: Grundriß einer Geschichte des katholischen Kirchenrechts [1919]. — III.
2172 Kraus, F. X.: Realenzyklopädie der christlichen Altertümer [1882 ff.]. — III.
2173 Krebs, E.: Der Logos als Heiland im 1. Jahrhundert [1910]. — III.
2174 Kreibig, J.: Epikuros, seine Persönlichkeit und seine Lehren [1886].
2175 Kroll, J.: Die Lehren des Hermes Trismegistos [1914].
2176 Krüger, G.: Handbuch der Kirchengeschichte [1909 f.]. — III.
2177 Kühl, E.: Der Brief des Paulus an die Römer [1913].
2178 —: Rechtfertigung auf Grund Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus [1904].
2179 —: Die Stellung des Jakobus zum alttestamentlichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre [1905].
2180 Kunze, J.: Symbolik [1922]. — III.
2181 Kutschbach, W.: Das Verhältnis der stoischen Ethik zur Ethik Platons [1912].
2182 Lahy, J. M.: La morale de Jésus [1911].
2183 Landerer, M. A.: Das Verhältnis von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils [in JdTh. II (1857)]. — III.
2184 Langen, J.: Dionysios vom Areopag und die Scholastiker [in RiTh. 8 (1900)].
2185 Lau, G. J. Th.: Gregor der Große [1845].
2186 Leipoldt, J.: Geschichte des neutestamentlichen Kanons [1907 f.]. — III.

Digitized by Google

2187 Leisegang, H.: Pneuma Hagion [1922]. — III.
2187a Leo, Fr.: Die lateinische Literatur [in KdG. 267, I Abt. 8 (1913)].
2188 Liechtenhan, R.: Die Offenbarung im Gnostizismus [1901].
2189 —: Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie [1922].
2190 LK.: Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung [1868 ff.]. — III.
2191 Loofs, F.: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte [4. A. 1906]. — III.
2192 Ludwig, G.: Tertullians Ethik [1885].
2193 Lugan, A.: L'enseignement social de Jésus [3. A. 1911].
2194 Lütgert, W.: Natur und Geist Gottes [1910]. — III.
2195 —: Johanneische Christologie [2. A. 1916].
2196 —: Gottes Sohn und Gottes Geist [1905]. — III.
2197 Luthardt, Chr. E.: Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade [1863]. — III.
2198 Mandel: Das Gotteserlebnis der Reformation [1916]. — III.
2199 Martha, E.: Les moralistes sous l'Empire Romain [6. A. 1894].
2200 Mausbach, J.: Die Ethik des heiligen Augustinus [1909].
2201 Mehlhorn, P.: Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes' Perí archón [in ZKG. 603 Bd. 2 (1878)].
2202 Meyer, A.: Jesus [in Unsere relig. Erzieher I].
2203 Meyer, H.: Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik [1914].
2204 Migne, J. P.: Patrologiae cursus completus: A) Patrologia graeca [1857 ff.], B) Patrologia latina [1844 ff.]. — III.
2205 Möhler, J. A.: Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten [8. u. 9. A. 1913]. — III.
2206 Moeller-Schubert: Lehrbuch der Kirchengeschichte [2. A. 1897]. — III.
2207 Mommsen, Th.: Römische Geschichte [1854 ff., Neuaufl. 1902 ff.]
2208 Morgenstern, G.: Cyprian, Bischof von Karthago, als Philosoph [1889].
2209 Müller, H. Fr.: Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem? [in Hermes 230 Bd. 48 (1913)].
2210 —: Dionysios, Proklos, Plotinos [1918].
2211. Müller, J. T.: Die symbolischen Bücher der evangel.-lutherischen Kirche [11. A. 1912]. — III.
2212 Nestle, W.: Die Nachsokratiker [1922].
2213 Neumann, K. J.: Die hellenistischen Staaten und die römische Republik [in Ullsteins Weltgeschichte 533, I (1909)].
2214 Niederhuber, J. E.: Des hl. Ambrosius v. Mailand Exameron [1914].
2215 Nitzsch, A. B.: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik [3. A. 1912]. — III.
2216 NkZ.: Neue kirchliche Zeitschrift [1889 ff.]. — III.
2217 Nöldechen, E.: Tertullian [1890].
2218 Norden, E.: Agnostos Theos [1913]. — III.
2219 Philippson, R.: Philodemos' Buch „Über den Zorn" [in RhM. 427 Bd. 71 (1916)].
2220 Pohle, J.: Lehrbuch der [kathol.] Dogmatik [1902 ff.]. — III.
2221 Pöhlmann, R. v.: Römische Kaiserzeit und Untergang der antiken Welt [in Ullsteins Weltgeschichte 523, I (1909)].
2222 Pr.: Protestantenblatt [1868 ff., von 1879 an: Deutsches Pr.]. — III.
2223 Prächter, K.: Richtungen und Schulen im Neuplatonismus [in Genethliacon Halense, 1910].
2224 Redepenning, J. E.: Origenes [1841].
2225 Reinhardt, K.: Poseidonios [1921].
2226 Reitzenstein, R.: Poimandres [1904]. — III.
2227 —: Die hellenistischen Mysterienreligionen [1910]. — III.
2228 Renault, M.: Epicure [1903].
2229 Reusch, F.: Der Index der verbotenen Bücher [1883 ff.]. — III.
2230 Reuter, H.: Augustinische Studien [1887].
2231 Richter, Raoul: Der Skeptizismus in der Philosophie [1904 f.]
2232 Ritschl, A.: Die Entstehung der altkatholischen Kirche [1857]. — III.
2233 —: Fides implicita [1890]. — III.
2234 RiTh.: Revue internationale de théologie [1893 ff.]. — III.

Digitized by Google

2235 Roßhirt, C. Fr.: Canonisches Recht [1857]. — III.
2236 RV.: Religionsgeschichtliche Volksbücher [1906 ff.]. — III.
2237 Sabatier, A.: L'apôtre St. Paul [3. A. 1896].
2238 Sachße, E.: Die Logoslehre bei Philo und bei Johannes [in NkZ. 15 (1904)]. — III.
2239 Sägmüller, J. B.: Lehrbuch des Kirchenrechts [1904, 2. A. 1909]. — III.
2240 Schäder, E.: Theozentrische Theologie [1914 ff.]. — III.
2241 —: Streiflichter zum Entwurf einer theozentrischen Theologie [1916]. — III.
2242 Schanz, M.: Geschichte der römischen Literatur [in HkA. 240. Bd. VIII, 3. A. 1907 ff.].
2243 Scheeben, M.: Handbuch der katholischen Dogmatik [1873 ff.]. — III.
2244 Scheel, O.: Martin Luther [1917 ff.]. — III.
2245 —: Bericht über „Dogmengeschichte" [in ThRu. 520 Bd. 16 (1913)].
2246 Schell, H.: Christus [1903].
2247 Schenkl, H.: Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae [1894].
2248 Scherer, W.: Klemens v. Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien [1907].
2249 Schilling, O.: Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche [1914]. — III.
2250 —: Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus [1910].
2251 Schlatter, A.: Das christliche Dogma [1911]. — III.
2252 —: Theologie des Neuen Testaments [1909 f.]. — III.
2253 Schmekel, A.: Die Philosophie der mittleren Stoa [1892].
2254 —: Die hellenistisch-römische Philosophie [in Große Denker 196, I].
2254a Schmidt, C.: Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum [1901]. — III.
2255 Schmidt, W.: Christliche Dogmatik [1895 ff.]. — III.
2256 Schmiedel, P. W.: Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten [1906]. — III.
2257 —: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung [1906].
2258 Schmitt, E. H.: Die Gnosis [1903 ff.].
2259 Schmitt, G.: Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung [1890].
2260 Schnitzer, K. Fr.: Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, ein Wiederherstellungsversuch [1835].
2261 Schrenck, E. v.: Die johanneische Anschauung vom „Leben" 1898].
2262 SchrNTest.: Die Schriften des Neuen Testaments herg. v. [Joh. Weiß-]Bousset-Heitmüller [2. A. 1907 f., 3. A. 1917 ff.]. — III.
2263 Schubert, H. v.: Grundzüge der Kirchengeschichte [5. A. 1914]. — III.
2264 Schulte, J. Fr.: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts [3. A. 1873]. — III.
2265 Schultz, H.: Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi [in ThStKr. 521 Bd. 67 (1894, Bd. 1)]. — III.
2266 Schultz, W.: Dokumente der Gnosis [1910].
2267 Schürer, E.: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [4. A. 1901 ff.]. — III.
2268 Schwane, J.: [Kathol.] Dogmengeschichte [1862 ff., 2. A. 1892 ff.]. — III.
2269 Seeberg, K.: Lehrbuch der Dogmengeschichte [2. A. 1908 ff.]. — III.
2270 —: Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche [1885]. — III.
2271 Sell, K.: Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik und Kultur [1908]. — III.
2272 Sellin, E.: Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament [1905]. — III.
2273 Siebert, O.: Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita [1894].
2274 Siegfried, C.: Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments [1875].
2275 Simar, H. Th.: Lehrbuch der [katholischen] Dogmatik [4. A. 1899]. — III.
2276 Stalker, J.: The Ethic of Jesus according to the Synoptic Gospels [1910].
2277 Stein, L.: Die Psychologie der Stoa [1886 ff.].
2278 Steitz, G. E.: Das römische Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwicklung [1854]. — III.
2279 Stewart, H. F.: Boethius [1891].

Digitized by Google

2280 Stiglmayr, J.: Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Pseudo-Dionysius [in ZkTh. 604, Jahrg. 1898].
2281 —: Über die Termini Hierarch und Hierarchie [ebenda].
2282 —: Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten [1912].
2283 StML.: Stimmen aus Maria-Laach [1865 ff.]. — III.
2284 Stöckl, A.: Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter [1891]. — III.
2285 Stoffels, J.: Die mystische Theorie Makarius des Ägypters [1908].
2286 Stoiker-Frg.: Stoicorum veterum fragmenta ed. H. ab Arnim [1903 ff.].
2287 Teuffel, W.: Geschichte der römischen Literatur [6. A. 1910 ff.].
2288 Textbibel herg. v. Kautzsch und Weißsäcker [3. A. 1911]. — III.
2289 ThGl.: Theologie und Glaube, Zeitschr. f. den kathol. Klerus [1909 ff.]. — III.
2290 Thimme, W.: Augustins geistliche Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", 386—391 [1908].
2291 Titius, A.: Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart [1895 f.]. — III.
2292 Treitel, L.: Gesamte Theologie und Philosophie Philo's von Alexandria [1923].
2293 Trezza, G.: Epicuro e l' Epicureismo [2. A. 1885].
2294 Tröltsch, E.: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter [1915].
2295 TU.: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur herg. v. Harnack und Schmidt [1882 ff.]. — III.
2296 Unsere religiösen Erzieher, herg. v. Beß [2. A. 1917]. — III.
2297 Usener, H.: Epicurea [1877].
2298 Vacant, A.: Dictionnaire de Théologie catholique [1899 ff.]. — III.
2299 Veil, H.: Justinus [1894].
2299a Verweyen, J.: Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik [1909].
2300 Volckmar, G.: Das Evangelium Marcions [1852].
2301 Vollert, W.: Gedankengang des v. Frank'schen Systems der christlichen Wahrheit [1895]. — III.
2302 Völter, D.: Die Apostolischen Väter neu untersucht [1904 ff.].
2303 Weber, Fr. K. E.: H. F. R. v. Franks Gotteslehre [1901]. — III.
2304 Weinel, H.: Biblische Theologie des Neuen Testaments [2. A. 1913]. — III.
2305 —: Paulus [2. A. 1915].
2306 —: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus [1899]. — III.
2307 Weiß, B.: Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments [7. A. 1903]. — III.
2308 —: Der Philipperbrief ausgelegt [1859].
2309 Weiß, J.: Das Urchristentum [1914, vollendet v. R. Knopf 1917]. — III.
2310 —: Paulus und Jesus [1909].
2311 Wendland, P.: Die hellenistisch-römische Kultur [1907, 2. A. 1912]. — III.
2312 —: Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen [in NJbb. 370 Bd. 9 (1902)]. — III.
2313 Werner, J.: Dogmatische Tabellen [3. A. 1903]. — III.
2314 —: Der Paulinismus des Irenäus [1889].
2315 Wernle, P.: Jesus [1916].
2316 Wetter, G. P.: Charis [1913]. — III.
2317 Whittacker, Th.: The Neoplatonists [1901].
2318 Wiegand, F.: Dogmengeschichte der alten Kirche [1912]. — III.
2319 Wiggers, F. G.: Die Schicksale der augustinischen Anthropologie [in ZhistTh. 600 Bd. 24 ff. (1854 ff.)].
2320 —: Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus [1821 ff.].
2321 Windisch, H.: Die Entsündigung der Christen nach Paulus [1908].
2322 —: Die Frömmigkeit Philos [1909].
2323 Winter, F. Chr.: Die Ethik des Clemens v. Alexandrien [1882].
2324 Wirth, K. H.: Der Verdienstbegriff in der christlichen Kirche [I. Tertullian 1892, II. Cyprian 1900]. — III.
2325 Wolfsgruber, C.: Gregor der Große [1897].

Digitized by Google

2326 Wörter, F.: Der Pelagianismus [2. A. 1874].
2327 Wrede, W.: Paulus [2. A. 1907].
2328 Zahn, J.: Einführung in die christliche Mystik [2. A. 1918]. — III.
2329 —: Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt [1890].
2330 Zahn, Th. v.: Geschichte des neutestamentlichen Kanons [1889 f.]. — III.
2331 Zänker, O.: Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin [1907].
2332 ZatW.: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft [1881 ff.]. — III.
2333 ZchrK.: Zeitschrift für christliche Kunst [1888 ff.]. — III.
2334 ZdPV.: Zeitschrift des deutschen Palästinavereins [1878 ff.]. — III.
2335 Ziegler, H.: Irenäus, der Bischof von Lyon [1871].
2336 Zielinski, Th.: Cicero im Wandel der Jahrhunderte [2. A. 1908].
2337 ZntW.: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums [1900 ff.]. — III.
2338 Zöckler, O.: Handbuch der theologischen Wissenschaften [3. A. 1889 f.]. — III.
2339 —: Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden [1893].
2340 —: Evagrius Pontikus [1893].
2341 —: Geschichte der Apologie des Christentums [1907]. — III.

Digitized by Google

NACHSCHLAGEBEHELF.

VORBEMERKUNG.

I. Aufgeführt sind nur die ethischen und sonstigen Begriffe und Namen mit Ausschluß der bereits im Literaturverzeichnis enthaltenen. — II. Aus der Reihenfolge der angegebenen Seitenzahlen geht die historische Entwicklung der Begriffe hervor. — III. Sammelartikel kennzeichnen sich durch Kursivdruck der ersten Wortbestandteile bezw. Worte und gelegentlich des letzten darin enthaltenen Stichwortes, z. B. *Abbüß*bar; -ung; *Apátheia*, Apathie; *Ab*stufung . . .; *-weisung*. — IV. Die Hauptstellen sind durch * vor den Seitenzahlen ausgezeichnet; der Bindestrich (-) bezeichnet „Seite . . . u. folgende", z. B. 35-. — V. Die Buchstaben a und b hinter den Seitenzahlen bedeuten „Spalte 1 bezw. 2 von Seite . . .", z. B. 254a bezw. 254b. — VI. Von den fremdsprachlichen Ausdrücken ist grundsätzlich auf den entsprechenden deutschen Ausdruck verwiesen, z. B. *Arché* s. Prinzip; -typon s. Urbild.

Abbild (eikón, apeikónisma, imago) 93, 99; Christi (d. Logos) 74; 129-; 171-; 173; Gottes 116; 189-; 205; 208; 222; u. Urbild 73; 96.
*Abbild*er d. Göttl. 249a; -lich (eikonikós) 104.
*Abbüß*bar 168; -ung 238.
Abel 161; 241.
Abendmahl (heil.) 138-; 169; 181-; 241; geheim 203; Opfer 214.
Abendmahlslehre 207.
Aberglaube 10; 14; 100; 103; vernunftfeindl. 171-.
Abfall 112-; 166; v. Gott 177-; 194; d. Seele 88; 94; 97.
Abfindung d. Satans 191; -geschlossenheit, polit. 4; -gewiesenes (apoproegménon, aproáireta) 26; 36; -götterei 126; -hängiges 51; -hängigkeit 21; -irrung, sittl. 25; *-kehr* v. Guten 232; v. Naturwiss. 78-; v. Selbstgefühl 79; v. Irdisch. 188; v. Sinnl. 77; 194.
*Ab*kühlen s. Psyché; -lehnung d. Gnade 234; -lösung v. Irdisch. 99; -normales 20.
Abraham 75; 130; 136; 143-; 172; 180; 204-; 208; Kuppler 127.
*Ab*riß (apóspasma) d. Gottes 52; -scheu, sittl. 69; -schiedsreden Christi 137; -schwächung d. Guten 94; *-solutes* 80; 90; 101; 192; 226; geist. 228.
Absolut-Reales 227; -Schönes 227; -ismus 4.
Absterben, der Sünde a. 118-; 144; *-stieg* vom Ersten 83-; Gottes 60.
*Ab*straktion 2; 103; -trusität 103.
*Ab*stufung 113; 18-; 106; -tötung (mortificatio) 158-; 169; 183; 227; -trägliches, sittl. 27; -trennung d. Seele 88; -trünnige 139-; 162; -waschung d. Schuld 238; -wehr, sittl. 119-; 226; -weichung, sittl. 6; 29; *-weisung* 27; Satans 120.
*Ab*wesenheit d. Seins 84; -zweigungen d. Ersten 82.
Acedia s. Trägheit.
Achiman 74.
Achten a. sich selbst 49.
*Acht*lasterschema 264b; -sündenlehre 236.
Ackerbau d. Essener 69.
Adam 122-; 177; 200-; 205; 208; 216-; 219; 236-; 261b; erst., zweit. 155; 159; 206.
Adel, urspr. menschl. 201.
Adiaphorta, -ie s. Gleichgültigkeit.
Adjuvans s. Gnade (helf.).
Adonis 148.
Adoxástos s. Ansichtslos.
*Adrast*eia 94; -os 110.
Adventsstimmung 141-.
Aequitas s. Billigkeit.
Affectus s. Leidenschaft.
Affekte (páthe) 9; 20; 86; 244b; 184; -enlehre 67; 249a; *-ionen* (páthe) 99; -ionslose (apathé) 90.
Affektunterdrückung 99.
Agamemnon 4.
Agápe s. Liebe.
Agathá, -ón, -ós s. Güter, Gut(es).
Agnitio s. Erkenntnis.
Agnoston s. Unerkennbares.
Agogé s. Führungsweise.
Agrippa 17.
Ägypter 5; 148-; 161; -isches 54; 57.
Ähnlichkeit (homoiótes) 85; 108; 107; 177; 179; Gottes (homóioma theú) 205.
Ahriman 158.
*Aide*mosyne s. Schamhaftigkeit; -esios 107; -ós s. Scheu.
Ainesidemos *15-; 17.
Aisthéseis s. Sinne.
Aisthesis s. (Sinnes)wahrnehmung, Sinnlichkeit.
Aithiopika Heliodors 109.
Ajivakas 182.
Akademie 1; 5-; 55-; 59; 246b; -oshain 243a.
Akatalepsia s. Unfaßbarkeit.
Akolúthos s. Übereinstimmend.
Akrótes s. Gipfelpunkt.
Akt 114; 170; 187; 200; 202; -ivität 77; 85-.
*Aktualis*ierung 22; 90; -ität 21; 26; 90; 134.
Akúsia s. Sünden (unfreiwill.)
Albernheit 236.
Albinos 59; 64; 246b.
Alétheia s. Wahrheit, Urmutter.
Alexander d. Gr. 5-; v. Hales 263b.
*Alexandr*eia 72; 108; 147; -iner, christl. 173-; -inisches 80; -inisch-Jüdisches 67; *-inismus* 107; 109; 128; 137; 143; 155; neuplat. 108.
Alexandros v. Aphrodisias 60; Polyhistor 64.

Digitized by Google

Älius Tubero 62.
All (universum) 18; 115; 227; u. Gott 112; u. Natur 113-.
Allegorik 58; 68; 70; 73; 248b; 104; 109; 187; 232.
Allein dch. Glauben 117-; 119; -besitz d. Guten 209; *-wirksamkeit* d. Gnade 233; Gottes i. Mensch. 199.
Allerheiligstes 203.
Alles aus, dch., in Gott 193; A. in eins 94.
*All*gegenwart 106; 235; -gegenwärtiger 115; -gemeingesetzlichkeit 33; -gott 112; -macht 115; 172; 177-; 235; -mächtiger 221; -namiger 193; -weisheit, -wirksamkeit 235; -wissender 110; -wissenheit 235.
Almosen 121; 136; 150; 162-; 164; 169; 171; 218; 230; i. w. S. 175.
*Alog*isches 81-; 95; 100; 114; *-oi* s. Verhältnisse, Triebe (unvernünft.); *-on* s. Unvernunft, Unvernünftiges.
Alte 181; -er 76; 225; -es Testament 70-; *125-; 128; 140; 143; 145; 156; 161-; 190; 203; 232; 238; -testamentliches 127; 203.
Alypie s. Schmerzlosigkeit.
Ambrosius *217; 219; 221; 232-.
Amelios 98.
Ammon 148.
Ammonios Sakkas 249b.
Amor intellectualis s. Liebe (geist., übersinnl.).
Amphibium Seele 89; 251a.
Amt 182; 214; 230; u. Persönlichkeit 182; 187.
Ämter 86; obrigkeitl. 181.
*Amts*entsetzung, kirchl. 259a; -feudalismus 230.
Anachoreten 185.
*Ana*kephalaiósasthai s. Zusammenfassung; -kephaláiosis s. Wiederherstellung, Vollendung.
*Ana*logik 107; -logismus 90; -lyse, dialekt. 245a.
Anámnesis s. Erinnerung.
Anamnestik 77-; 102.
Ananias 172.
Anarchisierung 13.
Anaxagoras 18; 113.
Anaxarchos v. Abdera 14.
Anaximenes 18.
Anbieten d. Gnade 200; 237; 239; d. Heils 130.
Andacht, schweig. 99.
Anderes (héteron) 81-; 95; *Anders*sein, erstes 88; -wollen als Gott 116.
Andréia s. Tapferkeit.
Andronikos v. Rhodos 60.
Anebon 100.
Anéchu kai apéchu s. Ertrage u. entsage.
Aneignung (máthesis) 30; d. göttl. Kräfte 188.
*An*erkennung d. Persönlichkeit 163; -erschaffenes 173; -fachung d. Liebe 223.
Anfang, sittl. 200; 225; tägl. neuer 183; d. Bösen 88; d. Gerechtigkeit 33; 223; d. Glaubens 215; d. Heils 118; 146; 234; d. Liebe 223; d. Verdienstes 215; heil. Willens 233; m., ohne Gott 218.
*An*fechtung(en) 162; 179; 183; 241; -geborenes 6; 188; -gefochtene 183-; -gelegt a. d. Logos (logikós) 188.
Angelos s. Bote.
Angenehmes 85; f. Gott 211.
*An*getanes erwidern 165; -greifen, innerl., dch. Christus 128.
Angst, abergläub. 49; vor d. Gericht 162.
Anhangen: Gott a. (inhaerere deo) 224; 226; d. Nächst., sich selbst 226.
Anhauch (epípnoia) 76; 79; 208; (Mensch) 208.
Animalisches 19; 189.
*An*klopfen Christi 142; -kunft Christi 208; *-lage*, gute usw. 22; 25; 39; 90; 171; 199; 205; 209; 236; z. Bösen nach der Taufe 158; z. Nicht-Sündigenkönnen 116.
*An*laß z. Gottes Hilfe 170-; -legen Christi 118-; 166-; -leitung, natürl. 15; *-näherung* ans Christentum 173; an Gott 107; 196; 223.
Annehmen d. Gnade 234; d. Taufe 239.
Anordnungen, sündige 229.
*Anorgan*isches i. Mensch. 189; -ismen 18; 35; 85.
*An*recht d. Teufels 200; -regung 46; 196; -rufung d. Götter 99; *-schauung* (kathorán, theórema, dógma) 24; 83-; 92; intellektuelle (nóesis) 92; (unmittelb.) Gottes 76; 172-.
*An*sehen d. Person 134; -sicht 15-; -sichtslos (adoxástos) 16; -spannung, sittl. 30; 191; -sprachen (dialéxeis) 55; -spruch a. Lohn 162; -sprüche Gottes 210; -staltsgeist, kirchl. 231; -stand (kosmiótes) 40; -ständig 22; -stößiges i. A. Test. 232; -strengung, stttl. 199; -sturm d. Bösen 191.
*Antakoluthé*in s. Folgen, gegenseit.; -ía s. Verknüpfung, unlösbare.
Anteil 179; 210; 229.
*Anthropo*logie 65; 73; 105; 198; -morphismus 10.
Anthropos s. Urmensch; A. uránios 74.
Anthropozentrismus 60; 205; 207.
Antichrist 241; -en 139-.
Antigonos d. Karystier 15.
Antike 223; 231.
Antinomismus 132.
Antiochos v. Askalon 7; 56; 59; 62-; 65.
Antipathie 85-; 94.
*Anti*patros v. Tarsos 36; -religiöses 204; -sthenes 55; 107.
Antonios 183-.
Anziehen Christi 158; d. neuen Mensch. 158.
Äonen 152; 180.
Aóristos dyás s. Zweiheit.
Apáideutos s. Ungebildet.
Apathé s. Affektionen.
Apátheia, Apathie s. Leidenschaftslosigkeit.
Apathés s. Seele (apath.).
Apaxían échonta s. Mißwerte.
Apeikónisma s. Abbild.
Apeiría s. Unbestimmtheit; -on s. Unbegrenztes.
Apeklogé s. Auswahl.
Aphasía s. Sprachenthaltung.
Aphrodite 76.
Apógonos s. Vater (Sohn u. Enkel).
Apoios s. Eigenschaftslos.
Apokalypse s. Offenbarung (Johannis); -en 141.
*Apo*kalyptik 127; 147; -katástasis s. Wiederbringung.
Apokryphen 126-; 163-.
*Apollo*doros 13; -on 76; -onios v. Tyana 64.

Digitized by Google

*Apologet*en *171-; 215; -ik 214; d. Heident. 112.
Aponía s. Schmerzlosigkeit.
Apoproegménon s. Abgewiesenes.
Apóspasma s. Abriß.
Apostel 131; 150; 154; 174; 184; falsch. 142; Gesetzgeber 151.
*Apostel*amt 131; -geschichte 125; -lehre 153-; 164-.
Aposteriori 22.
Apriori 22; -isches 227.
Aproáireta s. Abgewiesenes, Nicht-bei-uns-stehendes.
Apuleius 59; 246b.
Araber 161.
Arbeit 70; 75; 181; 230; d. Tugendübung 75; u. Eigentum 230; u. Lohn 170.
Arbitrium s. Wille.
Arché s. Prinzip; -typon s. Urbild.
*Areio*pagbekehrung 261a; -pagite s. Pseudo-Dionysios.
Areios 188.
Areté s. Tugend.
Arglist 236.
Arianismus 188.
Aristeasbrief 68.
*Arist*ides 172; -ippos 9; 13.
*Aristo*bulos 68-; -kratie 34; 62.
Ariston v. Chios 48.
*Aristotel*es 1; 19; 27; 34; 41; 52; 54; 59; 243a; 246b; 248b; 87; 102; 109-; 113-; -iker (Peripatetiker) 1-; 243a; 5-; 38; 56; *60-; 68; -isches 35; 59; 64; 69; 71; 198; -ismus 42; 55; 58; 108.
Aristoxenos v. Tarent 6.
Arithmetik 247a; 110.
Arkandisziplin 203.
Arkesilaos 7; *16.
Arles 234.
Arme[1]: A. Gottes 68.
Arme[2] 244a; 121; 230; im Geiste 122-; 154.
*Armen*hilfe 122; -pflege 126.
Armut 45; 55; 226; 240; freiwill. 121-; 171; 231; u. Diebstahl 23; u. Reichtum 27.
Armwerden Christi 138; 155.
Arnobius 214.
Arrianos 52.
Asarjas 172.
Asebie s. Gottlosigkeit.
Asiaten 5.
Askese (áskesis) 25; 50; 79; 258a; 99; 103; 134-; 140; 153-; 157; *158-; 171-; 181-; 183; 187-; 203-; 211; 218; *226; 232; innerweltl. 226; Mittel, Pflicht, Verdienst 183.
Askeseumbildung 226.
Askesis s. Askese, Tugendübung, Übung (sittl.); (Wort) 258a.
*Asket*en 183-; 226; 230-; -ik, subjektive 198.
Asklepiodotos 109.
Ästhetisches 227; -Intellektuelles 228; -Rationalistisches 263b.
Astéios s. Feingebildet.
Asterios 186.
*Astro*logie 14; 58; 100; -nomie 247a; 110.
Ataraktéin s. Unbeirrtbleiben.
*Atarax*ía, -ie s. Ungestörtheit.
Atelés s. Unvollendet.
Athanasios 181; 183; 185; *188; d. Abendlandes 215.
Atheismus 172.
Athen 8; 110.
Athenagoras 172-.
Äther 112; u. Seele 78.
Atmen (spiritus) 208.
Atom, sozial. 12; -isierung d. Gesellsch. 13; -ismus 9-; -istik 12-.
Attikos 59; 246b.
Attis 148.
Auctoritas s. Macht.
*Auf*blick z. Gott 49; *-erstehung* 139; 147; 172; 178; 192; 206; 225; 227; 239; Christi 118; 133; 196; 237.
*Auferstehungs*bürgschaft 196; -herrlichkeit 192; -hoffnung 162; 237-.
*Auf*erweckung d. Tot. 135; -fassungsvermögen f. d. Göttl. 205; *-gabe*, sittl. 21-; 114-; 116; 133; 178-; d. Christen 137; 166; 199; 221.
*Auf*geblasenheit 260b; -gehen in Gott 106; 115; -hebung der Erbsündenstrafe 238; d. Heilsausschlusses 169; d. Schuldgefühls 123-.
*Aufklär*er 51; 63; -ung, röm. 53; *61-.
*Auf*lehnung g. Gott 74; *-lösung* d. Gesetzes 120-; d. Sünde 238.
Aufnehmen ins Gottesreich 118; -Gottes 74.
*Auf*opferung 122; 140; 212; -rechenbarkeit guter Werke 219; -regung, sinnl. 99; -richtigkeit 73; 139-; -richtung, freiwill. 221; -sichachten 222; -sichgestelltsein 216; -sichschauen 222; *-stieg* 78; 84; 89; 101; 190; 195; 198; 227; z. Glückseligkeit 224; z. erst. Willensfreiheit 228.
*Auf*streben, leibfreies 77; -suchen d. Taufe 234; -wärtsführung, myst. 191.
Auge, geist. 249a; 79; d. Lichtleibes 105; d. Seele 79; A. um A., Zahn um Z. 126; 156; A. u. Lichtglanz u. Sehen 189.
*Augen*blickslust 13; -dienerei 134; -lust 159.
Augoeidés s. Lichtleib.
*Augustin*isches 263b; -ismus 219; *231-; 234; *-us* 109; 196-; 216-; *219-; *231-; 234.
*Aus*atmen (flatus) 208; -beutung 229; *-bildung* 19-; 21; 32; 44; 46; 50; 182; philos. (didaskalia) 23; 30; d. Begriffe 245a.
*Aus*dauer 134; 220; 225; -deutung d. Offenbarung 187; *-erwählte* (Prädestinierte) 67; 130-; 155; 220-; 225; 227-; 231-; 239; 241; 263b; außer- u. vorchristl. 225; wenige, u. viele Berufene 130; Engelersatz 235.
Auserwählung (eklogé, electio) 129-; 138-; 158; 161; 170-; 237; weg. Glauben 220; zum Glauben 130.
*Aus*fluß, göttl. 52; 82; 114; -geburt, göttl. 152; -geschlossene, kirchl. 195; 259a; -gestaltung 113; 190; -gleichung, jenseit. 110-; -harren 176; 235; -rottung d. Triebe 37; *-ruhen* 154; 240; d. Seele im Sinnlichen 97.
*Aus*sage 14-; -schaltung, myst. 76; d. Gnade 192.
Ausscheidung d. Bösen 140; d. bösen Gottesgeistes 148; 152.
*Aus*schließlichkeit d. Gnade 234; *-schluß* v. Gott 117; 169; a. d. Kirche 167-; 182; v. d. Kommunion 259a.
Ausschweifung(en) 153; 223.
Außen: v. außen s. Seele (u. Vernunft), Vernunft.

Digitized by Google

*Außen*sein d. Seelendämons 58; -seite, menschl. 128; -stehende (Exoteriker) 203; 225; *-welt* 222; u. Seele 196.
Äußeres 51; 53; 92; 110-.
*Außer*gewöhnliches 160; -halb d. Kirche kein Heil 150; 225.
Äußerung Gottes 68.
*Aus*sichheraustreten 178; *-strahlung* d. Führenden 43; Gottes 72; 193.
Ausströmung, dynam. 204; d. Führenden 43.
*Aus*tritt (ékstasis) d. Seele 196; -übung (meléte) 30; *-wahl* 129-; abweisende (apeklogé), vorziehende (eklogé) 27.
*Aus*weisung d. Philos a. Rom 61; -weitung z. Weltwesen 73; -wickelung s. Evolution.
*Aus*wirkung d. Gnade 234; -ziehen d. alt. Mensch. 158.
Autarkés s. Selbstgenügsam.
Autoén s. Selbsteines.
Autonomie s. Selbstgesetzgebung.
Autorität 160; apostol., päpstl. 151; 154; kirchl. 225; 231-; 239.
Autoritätsglaube 63; 202; blind. 247b; kirchl. 232.
Axían échonta s. Werte.

Baalsdienst 127.
Babylonisches 147-; 161.
Bakchéuein 249b.
Band d. Vollkommenheit 133; -e, natürl. 122.
Bändigung d. Lüste 214.
Bann 126; 259a.
*Barbar*ei 4; 126; -en 5; 34; 58.
Barbelos s. Urmutter.
Bardesanes 151.
Barmherzigkeit (eleëmosyne) 169; 175; 238-; göttl. 162; 240.
Barnabas 164-.
Bartpflege 48.
*Basil*eides 151; -eios 185; -iké s. Kraft (herrsch.).
Baum d. Erkenntnis 205.
Baumeister u. Gott 247a.
Bäurisches 40.
Beaufsichtigung, dämon. 58.
Bedrängnis 131.
*Bedürf*nis(se) 9; 16; 122; 224; -nislosigkeit 69; -tig(e) (endeés) 89; 122.
*Be*einträchtigung 51; -fangenheit i. Ird. 97; -fehl, göttl. 75; -festigung im Guten 185; *-fleckung* 209; 241; d. Taufsiegels 168.
*Be*freiung 10; 53; 96; 101; 132-; 152; 158; 188; 191; 232; 237; *-friedigung* 74; Gottes 210.
Begehren (órexis, epithymía) 22; 87; 183; iraszibl. 159; maßlos. 11; unordentl. 159; (voll)vernünft. (éulogos) 24.
*Begehr*lichkeitsverbot 126; -tes 22; -ungen 24; 227; -ungsvermögen (epithymetikón) 42-; 200.
*Be*geisterung (enthusiasmós) 76-; 197; -gierde (epithymia, cupiditas) 11-; 20; 30; 37; 43-; 86; 89; 99-; 133; 154; 183; 200; 223; wohlvernünft. (éulogos) 37.
*Be*gierdeabtötung 197; -gierdetriebe 45; -gierlichkeit (Konkupiszenz) 158-; -gleiterinnen d. Sünde 184, 260b; -gleiterscheinung (epigénnema) 18-; 24; 31; 37-; -gleitung dch. Gnade 219; -glückt (eutychés) 31; -glückung 191; 228; -gnadeter 238; *-gnadigung* 150; dch. Gott 138-; 169-.
*Begnadi*gungsurteil Gottes, erst.. u. zweit. 145-; -ung, myst. 128; 191.
*Be*grabensein d. Seele 88; -greifen, volles 93; 189; -grenzendes (peráinon) 104; 112-; grenztes 90; -grenztheit 113; -grenzung, sittl. 91; *-griff* (lógos) 90; 96; schweig. 92.
Begriffe (prolépseis, lógoi) 9; 23-; 90; 107; 227; 245a; angebor. 245a; empir. (physikái énnoiai) 22; eth. 24; geglied. (dierthroménai) 24; ideell-urbildl. 93; natürl. 245a.
*Be*griffsreligion, röm. 61; -gründung d. Handlung 16; -harrlichkeit 75; 181-; 238-; -hauptung 14-; -herrscher v. Raum u. Zeit 115; -herrschung d. Sinnl. 158; 183; 199.
*Beicht*brüder 185-; -e 183; *185-; -pflicht 186; *-vater* 185-; (Gott) 186.
Beispiel 238; gut. 168; 175; 241; bös. 25; 217; Christi 237.
Beistand (parákletos) 73; 139; göttl. 101; 151; 212.
*Bei*stimmung z. Versuchung 236; -uns-stehen (eph'hemín) 21; 51; 194; 218; -unsstehendes (proairetiká) 25.
*Bekehr*ter 128; *-ung* 123; 136-; 161; 198; 233-; 238; Augustins 232.
*Bekehrungs*buße 212; -eifersucht 136.
*Be*kennen, gegenseit. d. Sünd. 166; *-kenntnis*, kirchl. 137-; d. Gnade 216; d. Herzensgedank. 185; m. d. Munde 180; d. Sünd. 171; 238; u. Schlüsselgewalt 186.
Bekenntnisse (confessiones) Augustins 222; 232.
*Be*kümmernis 20; -ladene 122; -lastung, erbsündl. 122-; -lebendes 18; 86-; -lebung 41; 193; -lehrung 248b; 180; -leidigung Gottes 210; -liebtheit 27; -lohnung 206; 211; -mühung, ernste 184.
*Bene*dictus v. Nursia 240; -diktinerregel 235.
*Be*nehmen, verständ. 127; -obachtung 15-; 42; *-raubung* (stéresis) 84-; (Böses) 193; vom Guten 194.
*Be*rechnung 29; 162; -redsamkeit 151; -reitsein z. letzt. Gericht 167; -reitwilligkeit z. gut. Werk. 164.
Bergpredigt 121; 145-; 218.
Bernhard v. Clairvaux 222.
*Be*ruf 134-; 190; *-rufene* 129-; 220-; 255a; viele 130; wirklich (congruenter) B. 221.
*Beruf*seifer 140; -leben 124; -pflicht(en) 123; 159.
Berufung 204; letzte, nochmal. 167.
*Be*ruhigung 46; *-rührung*, innere seel. 20; nichtssympath. 95; d. Bewirkend. u. Bewirkt. 251a; Gottes (myst.) 222-; Gottes m. d. Welt 57-.
*Be*samung m. Vernunft 23; -schaffenheit, innere 111; -schäftigung, gehör. 181; -schämung 173; -schaulichkeit 240; -scheidenheit 50; 224; -schlüsse Gottes 173; -schränkung 12; 38; 117; -schwörung 103; 261a; -seelung 41; -seitigung d. Sünde 228; -seligung 76; 222;

Digitized by Google

-sessene(Energumenen)261a; -siegelung (Taufe) 165; -siegung, sittl. 213; 217; -sitz 36; 51; 70; 176; 230; -sitznahme dch. Satan 191; -sitzordnung 230; -sitzschutz 126; -sitzverwaltung, -verwertung 230; -sonnenheit (sophrosyne) 44; 249a; 67; 91; -sorgnis, sittl. 212.
Besser, absolut 72; -es 82-; 91; 94; 164-.
Besserndes 178.
Besserung 25; 97; 168-; 180; 224; 239-.
*Besserungs*aufschub 49; -fähigkeit 28; -strafen 259a.
*Bes*tandhaben (hyphistánai)82.
Bestes 91; 103.
*Bes*timmtes 90; -stimmtheit 97; -strebung, myst.-freie 199; *-tätigung* 211; geist. 199; natürl. 140: philos. 8-; sittl. 51; vernünft. 22.
Beten, unaufhörl. 181.
*Be*trachtung (Kontemplation) 10; 102; 173; 182; 226-; -trübnislosigkeit 212; -trübung d. hl. Geist. 181; -trug 126; 240; -trügerei 236.
Bettelmönche (bhikschu) 183.
*Be*unruhigung 17; -urteilung 16-; -vorrechtung, mönch. 188; -wahrung, sittl.-relig. 181; 196; -währung 159; 170-; 239; -wegendes 224; -wegtes 110; *-wegung* 9; 12; 19; 41; 248a; 83; tonische 19; d. Fleisches 20; z. Gott 196.
Bewegungslosigkeit Gottes 197.
Beweis 16; -führungen, philos. 8-.
Bewirken 131; 220; 263a; -endes u. -tes 251a.
Bewußtsein (synáisthesis) 10; 83-; 222; göttl. 178; relig. 101, sittl. 23; 128; d. freien Will. 218.
Bezauberung (goetéia) 85-; d. Handlung 91.
Bhikschu s. Bettelmönche.
Bibel 249a; 151; 232; 234; gereinigte 157.
Bienenschwarm v. Tugenden 30.
*Bild*chen (éidola) 9; *-er* 204; myst. 197.
*Bilder*dienst 126; -streit 187; -verehrung 202.
Bildner u. Gebilde 191.
Bildung 20; 28; 67-; 71-; 75; 173.
*Bildungs*einheit, röm. 149; -gang, schemat. 32; -haß 172; -stufen 180; -wesen, mittelalt. 110.
Billigkeit (aequitas) 38; 126; 134; 212; 214.
*Bind*en u. Lösen 168; 186-; 202; -endes 87; -ung 177; 217; 237.
Bion v. Borysthenes 54.
Bischof 150; 182; 186; 195; 202; montanist. 158; röm. 235.
*Bischofs*amt 150; -gewalt 235; -weihe 195.
Bitte 49; 212; Toter 241.
Bitterkeit, weltl. 231.
Bittgebet 176.
Bleiben (moné), triad. 102-; 107; im Glauben 141; 215; i. sein. Stande 134-.
Blick(en) auf andres u. sich selbst 89; 93; 95; 239.
Blindheit, geist. 224.
Blut Christi 200; 217-; u. Pneuma 43; *-rache* 126.
Boëthius 110-.
Boethos v. Sidon 60.
Böse 105; 121; 139-; 224; 241; -es (kaká) 26; 52; 57; 60; 69; 75; 83-; 90-; 93-; 99; 255a; 150; 152; 159; 261a; 190; 193-; 200; 205; 209; 216; 227; 232.
Bosheit 133; 210.
Bote (ángelos) 52; -schaft, frohe 128.
Brahmanen 182.
Braut Gottes, Christi 191-.
Bräutigamsglück 140.
Brautschaft d. Seele 188.
Brot, tägl. 181; 212; d. Lebens 138-; u. Wein, myst. 138-.
Brücke, myst. 188.
Bruder i. Gott 123.
Brüder 32; 181; dienende 69; schwächere 239; Christi (Christen) 129-.
*Bruder*liebe 139; -pflicht 181.
*Buch*religion 150; -stäblichkeit d. Offenbarung 187.
Buddhismus 183.
Búlesis s. Vernunftwille, Wollen.
Bund, alt. u. neuer 144; 208; 210; Jahwes m. Israel 126.
Bünde Gottes m. Mensch. 208.
*Bundes*buch 126; -gedanke 208.
Bürde, leichte 121-; 123; 140-
Bürger d. Weltstaat. 34.
*Buß*anstalt 170; -art 185; -bestimmungen 169; -disziplin 169-; 181; 185-.
Buße 11; *165-; 171; 175-; 184-; 198; 210; 224-; 235; 238; i. e. S. 169-; allgem. 167-; einmal. 167-; 176; einz. 176; fortwähr. 118; 166; 187; 239-; geheime 169; 238; kirchl. 238; lebenschaff. 199; letzte 167-; öffentl. 169; 238; sakramentale 192; tät. 239; wiederh. 167-; Arznei 199; Reinigung 195; Sakrament 259a; 170; 202; B. u. Schuld 238; u. Taufe 119; 165-; 169; 239-; vor Gott 168.
Bußedikt 168.
Büßer 182.
*Buße*tun (metanoéin) 142; 166-; 199; 201; 217; -verordnung 150.
*Buß*fertige(r) 119-; 184; -genugtung 212; -kanones 186; leistung 259a; 210-; -maß 185; -ordnung(en) 157; 169; -pflicht 187; -praxis, kirchl. 165-; 184-; -prediger 141; -sakrament 187; -stationen 169; 260b; -tätigkeit 239; -werke 169; -wesen, mittelalt. 259a; -zucht 186; 241; -zweck 169.

Calixtus (Callistus) 168.
Cardia 247b.
Caritas s. Liebe.
Cato d. Ältere 5; 61.
Chaironeia 4.
Chaldäisches 109; 232.
Chalkedonisches 198.
Chalkidios 110.
Chaos 247b.
Charà s. Lust (geist.), Freude (geist.).
Charaktere, eth. (Theophr.) 6.
*Charakter*fehler 13; -festigkeit 225.
Charikleia 109.
Cháris s. Gnade.
Cherubim 194.
Chiliasmus 157; 214.
*Choi*ker 152; 154-; 208; *-ós* s. Erde (v. E.).
Chorismós s. Trennung.
Chrésis s. Gebrauch.

Digitized by Google

Christ 118; 131-; 133; 137; 146; 151; 172-; 240; -en 129; 139; 184; 186; 258b.
*Christen*heit 139-; -leben 119-; -pflicht 187; -stand 119-; -*tum* 1; 48-; 53; 63; 107-; *112-; 165; 186; 199; 232; subjektiv. 144; weltumfass. 137; Aberglaube 171; u. Epiktet 49-; u. jüd. Gesetz 136-; u. Griechent. 203-; u. Heident. 112-; u. Kunst 204; u. Philos. 174; 204; u. Welt 134.
Christenverfolger Saulus 128.
Christianisierung d. Hellenentums 204.
Christliches 108; u. Vorchr. 207-.
Christologie 203; 223.
Christós s. Gesalbter.
Christozentrismus 120; 207.
Christus 128; 181; 208; 210, 232; leidend. 241; histor., wirkl. 178; Adam, zweit. 206; Auferstand. 129; 144; Befreier 140; Beispiel 217; Brot d. Lebens 192; 212; Erbe d. Reichs 135; Erhöht. 129; Erlöser 129; 138; 140; 200; Erstgeborn. 129; Erzhierarch 202; Erzieher 201; Fülle 155; Fürsprecher 238; Geist 128; Gekreuzigt. 129; 144; Gesetzauflös. 156; Gesetzgeb. 121; 151; 205; Gottes Tugend u. Weisheit 225; Haupt d. Kirche 131; 241; Herr 129; 238; 241; Hierarch, erst. 195; König 230; Leben 137-; 212; Lehrer 201; 206; 214; Licht 137-; Logos (prophorikós) *137-; 171; 173; 207; Mittler 129; Mystagoge 201; Pädagoge 173; Quell d. Gotteskraft 140; Seelenführer 191; Sohn d. unbekannten Gottes 153; Stellvertreter d. Mensch. 129; Taufender 137; Teufelsbesieger 235; Versöhner 140; 206; Vorbild 214; Weibgebor. 132; Werkmeister 155; Werkzeug d. Werkmeist. 157; Chr. i. Hades 157; im Scheinleib 156; in allen 133; in Gott 137; in uns leb. 133; Chr. u. Heilige 240; u. Kirche 240; u. Wille 261b; „v. Sinnen" 123; z. Rechten Gottes 129.
*Christus*bild (Seele) 191; -erscheinung (Damask.) 128; -mystik 133; 138-; -reich 165; -träger 164.
Christwerdung 146.
Chrysippos v. Soloi 17; 20; 23; 30-; 33; 42; 46; 48; 57; 245b.
Chrysostomos *170; 186.
Cicero 7; 13-; *63; 248a; 109-; 214; 217-; 229; 232; christl. (Lactant). 214.
Civitas s. Staat; coelestis s. Staat (himml.); Dei s. Gottesstaat; terrena s. Weltstaat.
Clemens v. Alexandreia 48; 151; 165; 167; *173-; 177; 260a; 181-; 187; 197; 200; 202-; -brief, zweit. 164-; 166; 169.
*Cölest*ianismus 216; -ius 215-.
Communes notitiae s. Gemeinbegriffe.
*Confess*iones s. Bekenntnisse; -or s. Maximos.
Congruenter s. Berufene.
Consensus gentium s. Übereinstimmung d. Völker.
Consilia evangelica s. Räte (evang.), Geratenes.
Consolatio s. Tröstungen.
Cooperans s. Gnade (mitwirk.).
Cornelius 168.
Cornutus 52.
Cultus s. Gottesdienst.
Cupiditas s. Begierde, Weltlust.
Cyprianus 150; 165; 184; *213-; 221; 225.

Dahinleben, gedankenlos. 16.
Daimon 52; 58; s. Gott (i. Mensch); -ion 59; 78.
*Damask*ios 98; 107; -us 128.
Dämon 78; 88-; 183; -*en* 7; 58; 60; 66; 72-; 78-; 85; 89; 93; *100; 104; 171; 177; 183-; u. Engel 147; u. Gericht 143; u. Glaube 144.
*Dämonen*austreibung 183; -Heroen 108; -seelen 101; 104; -verehrung 69.
*Dämon*isches 77; -ologie 60.
Daniel 127; 147.
*Dank*barkeit 50; 133; 224; -gebet 176; -lieder 133.
Darüberstehen 95.
Dasein (hyparxis) 20; 101; 193; 227; Christi, welt. 138.
Dauer, ewige 82.
David 190.
Debitores s. Schuldner.
Decorum s. Geziemendes.
Deduktion 2.
Dekalog 126; 182; 205.
Deklassierte 230.
Demengenossen 34.
Demetrios 55.
Demiurgós s. Werkmeister.
*Demo*kratie 34; -kritos 9; 14; 113.
Demonax 56.
Demosthenes 4.
Demut 50; 133; 138; 212; 225-; 238.
Demütigung u. Buße 169; 210.
*Denk*akt 21; -*en* (noéin, nóesis, diánoia) 20; 23-; 26; 41; 60; 84; 89-; 101; 106; 224; heil. 175; intellektuell. 104; menschl. 39; reflektier. (synáisthesis) 83-; reines 90; sittl. 128; 216; aller Dinge 92; u. Empfinden 39; u. Handeln 39; u. Ideen 60; u. Sein 83-; u. Selbsterlös. 228; u. Wahrnehm. 8-; 83-.
*Denk*form (nóesis) 83-; -freiheit 21; -funktion 83-; -gesetze 40; -gewandtheit 224; -kraft, leit. 20; -materie (hyle noetiké) 83-; -motiv, relig. 65; -stoff 113; -tätigkeit, reine 65; -vermögen 38.
Determinismus 61.
*Deuteronom*ion 127; -isten 161.
Deutlichkeit 23.
Dexippos 98; 102.
Diakon 181; 195.
*Diakon*enweihe 195; -ia s. Liebesdienst.
*Dia*lektik 40; 75; 78; *92; 103; 110; 245a; 227; -léxeis s. Ansprachen.
Dialoge, populäreth. 55.
Diánoia s. Denken.
Diárthrosis s. Gliederung.
Diaspora, jüd. 147.
Diatribé s. Vortrag; -ái, -en s. Vorträge.
Dichter u. Religion 62.
Didaktik 62.
Didaskalía s. Ausbildung.
Diebstahl u. Armut 23.

Digitized by Google

*Dien*en 121-; 219; 231; *-er* 121; 241; 174-; Gottes 49; 73; (Kräfte Gottes) 72.
Dienerschaft 231.
Dienst 224; Gottes 134.
Dierthroménai s. Begriffe.
*Dies*seitigkeit 147; -seits 170; 189; -seitsmoral 53; -seitsstandpunkt 50.
Diestramménos s. Vernunft (verkehrte).
Dikaíarchos v. Messene 6.
*Díkai*on s. Recht[2]; -os s. Gerechter.
Dikáiosis s. Rechtfertigung.
Dikaiosyne s. Gerechtigkeit; d. theú s. Gottesgerechtigkeit.
Dikaiún s. Rechtfertigen.
Dinge 14-; 45-; 112-; endl. 73; göttl. 173; letzte 174; 239.
Diogenes v. Apollonia 18; v. Babylon 36; v. Oinoanda 14; v. Sinope 55; 107.
Diogenianos 14.
Diognetosbrief 173.
Dióikesis s. Verwaltung.
Dion Chrysostomos 55.
Dionysos 76.
Disciplina s. Zuchtordnung.
Diskursion u. Intuition 222.
Disposition, tugendh. 160.
Disziplin 211; mönch.-kirchl. 186.
Docta ignorantia s. Unwissenheit (wiss.).
Dógma s. Anschauung.
*Dogm*a 1-; 151; 188; 202; 235; -atik 235; -atiker 63; -enbildung 202.
*Doket*en 151; -ismus 156-.
*Dom*iduca 247b; -us s. Familie.
Donatismus 233.
*Doppel*moral 154; 160; 164-; 203; -vermögen, seel. 38.
*Dóx*a s. Herrlichkeit, Meinung; -ai s. Meinungen.
Drang z. Handeln 22.
Drängen z. Martyrium 157.
Drasmós s. Entlaufen.
Dreieinigkeit s. Trinität.
Drohung(en) 180; 234; prophet. 161; d. Sünde 228.
Dualismus 19-; 41; 65-; 68; 70; 72; 80-; 94; 98; 112-; 248a; 256a; 147-; 152; 154-; 158; 191-; 261a; 232.
Dulden 127; 136.
Duldermut (hypomoné) 141-.
Dunkel, leucht. (lamprós gnóphos) 189; überlichtes 192.
Dünkel 25.
*Durch*dringung, göttl. 191; 207; 222; -geistigung 49; -glühung 224; -leuchtung 191; -schauen, -schautsein, myst. 256b.
Dyás s. Zweiheit.
Dynámeis s. Seelenkräfte.
*Dynam*iker 246a; -is s. Kraft, Möglichkeit, Wirkung; -is (theú) s. Kraft (Gottes).
Dyotheletismus 198; 261b.

Ebenbild (eikón) 249b; 96; 116; 173; 179; 191; 222; 228; 236.
Ebenbildlichkeit 222.
Edelmut 161.
Eden 249a.
Effectus s. Handlung.
Ehe 13; 32; 123-; 134; 157; 166-; 175-; 181; 211; 213; 228; 231; ohne E. 135; u. Keuschh. 211; u. Staat 229.
*Ehe*bruch 93-; 125-; 161; 165-; 223; -leute 231; -losigkeit 69; 134; 157; 171; -recht 125; -verbot 153; -verwerfung 157.
*Ehr*barkeit 212; 228; *-e* 37-; 138; 140; 177; Gottes 140; 209-.
Ehren 230; -stellung 230; -volles (honestum) 63.
*Ehr*erbietung 123; 264b; -furcht 218; 224-; -geiz 181; -sucht 159; -ung 132.
*Eid*e s. Urbilder; -ola s. Bildchen.
Eidverwerfung 70.
*Eifer*losigkeit 136; -sucht 136; a. s. selbst 95.
Eigenes (oikéion) 29.
*Eigen*liebe 38; 40; -schaftslos (ápoios) 72; -schaftslosigkeit 57; *-tum* 37; 126; Christi 118-; u. Arbeit 230.
*Eigen*tümliches 87-; -verdienst 213; -wert 224; -wille 160; 180; -wirkung d. Sakramente 233.
Eikón s. Abbild, Ebenbild.
Eikonikós s. Abbildlich.
*Ein*atmen (spiritus) 208; -bildungskraft 99; -blasen 74; 209; 236; -drücke 16; -ehe 126.
Einer (Gott) 148; -leiheit 197.
Eines (hén, mónon) 57; 59; 81-; 96; 101; 104; 106-; 249b; 110; 113; 193; zweites (monás) 57.
Einfach (haplús) werden 96; -es 90; 98; -heit 42; 49; 62; 69-; 72; 235.
*Ein*falt 225; 239; -fluß, göttl. 223; -fluß geben auf sich 139; -führung (eisagogé) 110; 252a; -geborener (monogenés) 152; 179; -gebung (inspiratio) 212; *-gehen* i. d. Leib 60; ins Überird. 95; 196; 223; 240.
*Ein*geweihte 203; -gießung d. Geistes 234; -gliederung 113; -griff, göttl. 117; -hauchen d. Geistes 220; -heit (monás) 36; 39; 248a; 83-; 96; 98; 102; 104; 131-; 137-; 146; 149; 157; 178; 195; 207; 224; 227-; 235; -heitlichkeit 42; 49; 83; -heitsbestrebungen 148-; -igung, myst. 96; 99; 102; 107; 188; 194; 196-; -kehr, myst. 222; -leben i. Gott 155; -maligkeit 210; -ordnung i. d. Wahrh. 197; -richtung (institutio) 158; 209; -richtungen 203; 223; 228; 230.
Eins 247b.
*Ein*samkeit 70; -schließung 53; -schränkung 37; setzung, göttl. 118-; 132; -siedler 182; 185; *-sicht* (phrónesis) 11; 13; 30; 44; 58; 249a; 67; 78-; 91; 99; 164; 174-; 189; 209; 225; ins Lichtreich 70.
Einsichtigkeit (intellectualitas) 209.
Einssein m. sich selbst 96.
*Ein*stimmung z. Sünde 236; -tracht 132; 225; 229; -weihung 195; 201; -willigung 118-; -wurzelung d. Gnade 224.
*Einzel*dinge 2; -fürsorge 60; -geister 84-; -gemeinden (ekklesíai) 131; -gesetze (speciales leges) 71; 120-.
*Einzel*ne(r) 7-; 16; 112-; 115; 126; 150; 177; -es 85; 90.
*Einzel*seele(n) 84-; 87; 250b; 98; 110; 114; 174; -ursa-

Digitized by Google

chen 111; -vergehen 217; -wesen 11.
Einziges (monachón) 81-; -geborener(monogenés)136-.
Einzuweihende 203.
Eirenaios 151; *204; 208.
Eisagogé s. Einführung.
Eitelkeit 184; 236.
Ekklesia s. Kirche; -ai s. Einzelgemeinden.
Eklektik 17; -iker 246b; -izismus 1; *54-; *61.
Eklogé s. Auserwählung, Auswahl.
Ekstase (ékstasis) *76-; 249b; 95; 97; 106; 108; 190-; *196-; -statiker 78.
Elastizität, kirchl. 160.
Eleatismus 112.
Electio s. Auserwählung.
Eleëmosyne s. Barmherzigkeit.
*Element*arlehre, eth. (ethiké stoichéiosis) 47; -e 18; 52; 101.
Elendsein, eth. 223.
Eleos s. Erbarmen.
Eleutheriótes s. Wohltätigkeit.
Elias 172.
Ellampsis s. Erleuchtung.
Eltern 27; u. Kinder 24; 32.
Emanation 81; *82-; *113-; 152; 204; -ismus 72; 81-; 113-.
Emanieren, nicht eman. 95.
Emanzipation v. Gott 216.
Empedokles 71; 112.
Empfänglichkeit, rel. 130; 213; 221; -finden, sittl.-relig. 125; -findung 10; 20; 39.
Emphasis s. Wahrscheinlichkeit; -phytoi s. Vorbegriffe.
Empirismus 2.
Enárgeia s. Evidenz.
Encheirídion s. Handbüchlein.
Ende 146; d. Welt nahe 157.
Endeés s. Bedürftig.
*End*gericht 118-; 139; 144; 146; -herrlichkeit 135.
Endiáthetos s. Vernunft (sich nicht aussprech.), Geist, Intellekt.
*End*losigkeit 241; -reich 157; -urteil 131; 145-; -zeit 135; 256a; 148; 165; -ziel (télos) 18-; 33; -zweck, anthropol. 172-.
Energie 89-; 93; 95; 97; 114; -isierung, höchste 97; -umenen s. Besessene.
Engel 67; 72-; 79; 100; 104; 253a; 147; 156; 178; 194; 202; 235; 241; gefallene 263b; 227; Gottes (Logos) 73.
*Engel*gleichheit 176; 241; -gleichwerden 202; -lehre 70; -reich 235.
Engelsbraut (Pneuma) 154.
Engelseelen 101.
Engelsvernunft 189.
Engelverordnung 156.
Engonos s. Vater (Sohn, Enkel).
Enkósmios s. Seele (innerweltl.).
Enkráteia s. Mäßigkeit, Mäßigung; -kratiten s. Enthaltsame.
Enneaden 98; 250a.
Enoch, Enos 75.
Entäußerung Christi 138; 222; -behren 29-; 210; -behrungen 30; 103; -fernung v. Gott 74; 97; *-fremdung* 32; v. Gott 114-.
Entführung 94; -haltsame (Enkratiten) 172; -haltsamkeit 69; 74-; 119; 175; 180; 212; -haltung, sittl. 108; 157; 173; 175; 236-.
Enthusiasmós s. Begeisterung; -us 59; 78; 107; 150; 184.
Entlastung 164; -laufen (drasmós), sittl. 75; -ledigung v. Sorgen 181; -mutigung 118-; -nahme aus Schuld 118-; -ordnungsprinzip 113; -rechtung 184; -ringung aus Ird. 97; -rückung 196-; -rüstung 260b; -sagung 25; 51; 159; -scheidung, sittl. 179; 200; 233-; 237; -schluß (proáiresis) 106; 199; 206; -sinnlichung 75; 77; 158; 226; -sühnung 182; -sündigter 145; -weltlichung 180; -wicklung 19-; 23; 46; 102-; 191; 207; 225.
*Entwicklungs*ethik 18-; -fähigkeit 178; -jahre 23; -prinzip 2; 19-; -stufen, sittl. 225; -zweck 19.
Entziehung, relig. 259a; -zweiung 124.
Epanórthosis s. Wiederbringung.
Epékeina tes usías s. Jenseits.
Eph'hemín s. Beiunsstehen.
Ephesier 142.
Epigénnema s. Begleiterscheinung.
Epigonentum, philos. 1.
Epíktetos s. Vernunft (erworb.).
Epiktetos 17; 246a; *48-; 52-; 55.
*Epikur*eer 244a; -eismus 1-; 7; *8-; 13-; 51; 54; 56-; 63; -os *8-; 244a; 17; 57; 62; 113.
Epípnoia s. Anhauch.
Epistéme s. Wissen.
Epistrophé s. Rückwendung.
*Epithym*etikón s. Begehrungsvermögen; -ía s. Begehren, Begierde.
Epoché s. Urteilsenthaltung, Zurückhaltung.
Epoptie 79.
*Er*arbeitung d. Heils 131; 162-; 166-; 220; -barmen (éleos) 117; 130; 133; 156; 188; -bauung 118-; 239.
Erbe dch. Gott (Christ) 132-.
Erbeben 244b.
Erben d. Reichs 135.
*Erb*feudalismus 230; -gut 230.
*Er*bitterung 136; -blassen 246b.
Erbschaft, himmlische 204; -schuld 236; - schwäche 200; -sünde 117; 199-; 209-; 213; 217; 219; 232; 236-; -sündenelend 218; -sündenhang 122-; -sündenstrafe 238.
Erde 18; 93; von E. (choïkós) 257b.
*Erden*leben Christi 138; -fesseln 96.
Erdulden 173; -samkeit 212; -ung v. Schmerz 30.
Eremiten 69; 185; 231; -kolonien 185.
Erfahrung 42; 245a; 175; 227; geistl. 184-; myst. 187; 191; sünd. 225.
Erfassen, myst. 191; 195; 197; wissensch. 23; 107.
*Er*folg 111; -forschung 39; *-füllung*, myst. 92; 141; 228; sittl.-relig. 119-; 140; 144-; 181; 200-; 206; 210; 217; 219; 237.
Erga s. Werke.
Ergebung, relig. 55; 59; 120; 181.
Ergon s. Werk.
*Er*greifen, will. 138-; 144; 239; -griffenwerden, relig.

Digitized by Google

144; -habenheit Gottes 72; -halten (sózein) 52; 140; -haltung 33; 40; 119-; 215-; -hebung, relig.-sittl. 77; 110-; 154; 195; 199; -hobenheit 76; -höhung Christi 162-; -hörung 185; -innerung (anámnesis) 10-; 41; 77; 212; -kaltung, geist. 178; -kanntes 92; -kanntsein, relig. 256b; -kaufung, relig. 212; -kennen 92; 138; 174; 190; 195; 222; 227; schauend e. (ginóskein) 262a.
Erkennender 92.
Erkenntnis (gnósis) 2; 8-; 28; 38; 44; 46-; 54; 67; 75-; 79; 85; 100-; 105-; 125; 136; 138-; 151; 153; 173-; 188; 245a; 194; 197; 262a; 205-; 227; 236; 238-; natürl. (naturalis agnitio) 209; Gottes (tu theú) 151; u. Glaube 239; u. Gottesliebe 228; u. Heil 174; u. Mystik 228; vgl. Gnosis.
*Erkenntnis*funktion 76; -gnade 176; -kraft 106; 197; -prozeß 2.
Erkenntnisse 22; 52; -nistheorie (Kanonik) 2; 8-; 264a; -nisweg 92.
Erlangen 167-; 210; 226; -langenwollen 22; -laubtes 160; -läuterung 188; 202; -leiden 90; 199; 237; -leuchtende 187; 202; -leuchtete 202; -leuchtung (éllampsis) 106; 136-; 159; 180; 195-; 199; 201; 222; -leuchtungsgewalt 195; -löschen 98; 213; -löser 152; 228; -lösergnade 224; -lösung 8; 49-; 67; 114-; 118-; 143; 154-; 164; 171-; 177; 182; 194; 200-; 205; 212; 234; 237.
*Erlösungs*gnade 201; -idee 188; -lehre 232; -möglichkeiten 154; -symbol 155; -weg 195; -werk 237; 241.
*Er*mahnung 47; 173; 180; -mäßigung d. Leiden (metriopátheia) 15-; -messen 213; -mutigung 118-; -nährungsvermögen (threptikón) 38; 42-; 251a; -neuerung 118-; 133; 166; 178; 234; -niedrigung 138; 180; 222.
Ernst 49; 161.
Erntefreuden 140.
Eroberungsstaat 229.
Erón s. Intellekt (lieb.).
Erörterungen, philos. 8-.
Eros 78; 80; 251a; *89; 97; 114-; *-oten* (érotes), natürl. (physei), widernat. (pará physin), naturgemäße (katá physin) 89-.
Erotiké s. Liebeswahnsinn; -isches 228.
*Er*probung 159; -regung, erot. 228; -reichen 51; 222; -retten (sózein) 145; *-rettung* 118-; 135-; 162; 169; 180; 220; u. Rechtfertigung 145.
*Er*röten 244b, -satz dch. Auserwählte 235; -schauen (intueri) 68; 197; -scheinendes (phainómenon) 16-; 37; -scheinung 67; 141; 189; -scheinungswelt 83-; 93-; 101; 104; 114; -schrecken, myst. 76-; 249b; 97; -setzung, myst. 77; -starkung 238; -sterben 197.
*Erste*s (próton) 81-; 88; 95-; 103; 107; 114; 193; -geborener (Christus) 129-; 155.
*Er*streben 51; -tötung 118-; 186; -trage u. entsage (anéchu kai apéchu) 51; -tragen 11; 51; 136; 173; -träglichmachung 237; -wachen, geist. 75; -wägungen, sittl. 232; -wählt-Berufene, -Prädestinierte s. Auserwählte.
Erwählung s. Auserwählung.
*Er*wartung Christi 142; -weckung 77; 118; 139; -werbung d. Heils 205; 207; 211; -widerung d. Angetanen 165; 181.
Erzengel 73; 79; 100; 194.
*Erzeug*endes 82-; -ung 101; hinfäll. 194.
Erzhierarch 202.
*Er*zieher 47; -ziehung (paidéia) 46; 248b; 173-; 201; -ziehungsanstalt 32; 150; -ziehungsfehler 25; -zürnung 210.
Eschatologie 58; 67; 135; 138-; 167.
Esoteriker s. Innenstehende.
Esra (Buch IV) 162.
Essener (Essäer) 69-; 147; 183.
Essenslust u. -unlust 9.
*Essen*tia s. Wesenheit; -z, logospräform. 222.
Eßgier 184.
Ethik 40; 56-; 65; 75; 108; 137-; 139-; christl. *112-; erste wiss. chr. 176, 259b; jüd. 73; röm. 61.
Ethismós s. Gewöhnung; -os, psychol. 87.
Euagrios Pontikos 197.
Eucharistie (synaxis) 195; 199; 207; 241.
Eudaimonía s. Glückseligkeit.
Eudämonismus 14-; 18.
Eudemos 6; -doros Alex. 56; -doxos 6.
Eulábeia s. Furcht, Vorsicht.
Eulogon s. Wohlbegründetheit. -os s. Begehren, Begierde, Furcht.
Euméneia s. Wohlwollen.
Eunapios 108.
Eunoia s. Wohlwollen.
Eunomios 189.
Eupátheia, Eupathie s. Wohlgefühl; -ai s. Gefühlsregungen, Willensregungen.
Euphrates 249a.
Euphyía s. Güte.
Euripides 71.
Euroia bíu s. Fluch; *-sebés logismós* s. Vernunft (fromme); *-taxía* s. Wohlverhalten; *-tonía* s. Spannungstüchtigkeit; *-tychés* s. beglückt.
Evangelien 125; 140; *-um* 128; 137; 142-; 146; 154; 171; 174; 208; 223; 234; gerein. 157; Joh. 141.
Evidenz (enárgeia) 9; 61.
Evolution, -ismus 112-.
Ewiges 98; 111; 222; -keit 10; 65; 72; 108; 235; -keitsgehalt 223; -keitswert 224.
Ex cathedra 151; -kommunikation 259a; -orzismus 195; 199; 261a.
Exoteriker s. Außenstehende.
Exothen s. Mut.
Extrem, sittl. 122.
Ezechiel 151.

Fabius Maximus 61.
Fachwissenschaften 75; 108.
Fähigkeit 16; 174; 194; 259a.
Fall 74; 88; 96; 152; 178; 221; 225; 235; -en aus d. Gnade 169-; 238.
Falschurteil 20.
Familie (domus) 70; 124; 228-; 264a.
*Familien*bande 123-; -leben 126; -oberhaupt 31; -pflichten 123; -schutz 126.

Digitized by Google

Fanatiker, jüd.-relig. 126.
Fasten 70; 103; 162-; 164-; 169; 182; 210; 213; 227; i. w. S. 175; -gebote 157.
Fatalismus 12; 23; 58.
Fatum s. Schicksal.
Faustus v. Reji (Riez) 234.
Favorinus 53; 59.
Fegefeuer 179; 239-.
Fehlen (Mangel), sittl. 84-.
Fehlerursache 159.
*Fehl*loser 125; -tat (hamártema) 29-.
Feier, relig. 70; 168.
Feigheit 40; 46.
Feind als Nächster 121-.
Feindesliebe 121-; 174; 218; 225.
*Feind*schaft 32; 124; -seligkeit (Strafe) 117.
*Fein*gebildet (astéios) 28-; -heit 18-; -materielles 18.
Fernwirkung, sympath. 85-.
*Fertig*ere, sittl. 182; -keit (héxis) 27; 61; 174.
Fesselung 88; 152.
Festigkeit, sittl. 46.
Feuer 18; 106; 112; 191; 224; -busch (Mose) 171; -finsternis, höll. 239; -hauch 79; vgl. Pneuma; -leib, dämon. 85.
Finster (skoteiné) 250a; -nis 82-; 84-; 140; 152; 191; 194; 204; 232; göttl. 190; 192-.
Firmans restituta s. Sicherstellung.
Firmung 195.
Flächen 218a; -staat 4.
Flatus s. Ausatmen.
Fleisch (sarx) 20; 41; 73; 127-; 135; 154; 208; von F. (sarkikós) 257b.
*Fleisches*gelüste 179; -leben 181; -leib 154; -lust 159; 214; -natur 134; -sinne 225; -veredelung 207; -verklärung 208; -wille 137.
*Fleisch*genuß 99; -kostenthaltung 69; -liches 207; -werdung Christi 137-; 214.
Fliehen 15-; 87.
Fluch Jahwes 161.
Flucht 75; 91; 96.
Fluß (ryén) 53; 248a; schöner d. Lebens (éuroia biu) 18.
Folgen, gegenseit. (antakolutheín) 31.
Forculus 247b.
Forderung, sittl.-relig. 121; 126; 200; 229.
Förderung, sittl. 109.
Form 19-; 75; 98; 193; -el, christl.-eth. 226; *-eln*, heil. 203; trinitar. 233.
*Form*en (typoi) 247a; -endes 112-; -gebendes 18; -loses 113; -prinzip, göttl. 112-.
*Forsch*en 40; 189; -ung 8; 46.
*Fort*bildner, konservat. 5; -dauer 11; 53; 178; -gang d. Heilsweges 146; -geschrittener 28; -leben 67; 209; -leitung 209; -pflanzung 228; -pflanzungsvermögen (spermatikón) 38; 42-; 251a; -schreiten (prokóptein) 28; schreitender (prokópton) 25; 28-; 34; 46; 99; 176; -schritt 27; 49; 158; 179; 183; 205; 223; -sündigen 49.
Frau 181; vgl. Weib.
Frechheit 165.
Frei(er) 12; 32; 34; 51; -es 50; -gebigkeit 126; 161; 224; -geistigkeit 55-; 107; -gelassener d. Herrn 135; *-heit* 12; 21-; 31-; 49; 51; 72; 87-; 91; 93; 96-; 116; 124; 130; 132-; 141; 178-; 183; 191; 197; 200; 205; 209; 213; 219-; 233; 236-; u. Gebundenheit d. ch. Christus 133; u. Gnade 213; u. Urgrund 178.
*Freiheits*beschränkung, gesetzl. 12; -betätigung 12; -gesetz 146; -lehre 176; -prinzip 198.
*Frei*sprechung 145; -willigkeit 116; 141; 155; 201; 209.
*Fremd*e 181; -es 29; 99.
Freude (frui) 20; 75-; 249a; 87; 119; 136; 229; geist. (chará) 20; 37.
Freudebezeugung 119.
*Freud*enöl 179; -igkeit 212.
Freund Gottes 68; 143; 174; -e 24; 32; 141; -nachbarlichkeit, polit. 229; -schaft (philía) 13; 24; 36; 193; -schaftlichkeit 34.
Frevel 126; 161; -ler 125.
Friede 40; 53; 119; 225; 229; Christi 133; u. Schwert d. ch. Christus 124.
Friedenserteilung s. Rekonziliation.
Friedfertigkeit 69; 212.
Fröhlichkeit 9; 75.
Fromm 31; -e 196; 241.
Frömmigkeit (pietas) 10; 13; 16; *34; 41; 45; 56-; 103; 147; 161; 164; 175; 180; 199; 203; 214; 218; 237; 264b; jüd. 120-; 147-; 163.
Frucht, geist. 161; 191; 205; -barkeit 105.
Früchte, geist.-sittl. 119-; 145; 210.
Frugalität 62.
Frui s. Sich(er)freuen, Freude.
Fügsamkeit 110.
Fühlen, sittl. 128.
*Führ*endes (hegemonikón) 20-; 245a; 26; 36; 43; 52; -er 194; 201; -ung 179; 236-; 241; -ungsweise (agogé) 14.
Fülle (pléroma) 46; 84; 152; 155.
Funke, göttl. 224; -en (spinthéres) 152.
Fünklein gut. Will. 233.
Funktion(en) 23; 76; 95; 100; 102; 227.
Fürbitte 137-; 139; 259a; 168; 171; 185-; 213; 240; -flehen 169.
Furcht (phóbos) 10-; 20; 26; 37; 44; 47; 49; 58; 86-; 119; 141; 166; 173; 210; 238-; vernünft. (eulábeia) 20; wohlvernünft. (éulogos) 37; u. Liebe 141; u. Zittern 131; 135; 145-.
*Furcht*erweckung 173; -losigkeit 91; 237.
*Für*gottsein 116; 119-; -sichsein 88; -sorge (prónoia), vgl. Vorsehung; 245a; 35; 47; 126; 194; 228-; -sprecher 238.
Fürst dies. Welt 49; -en 241.
*Fürsten*salbung 241; -tümer (Engel) 194.
Fürwahrhalten 119-; 203.
Füße Gottes 68.

Gabe 213; d. Ausdauer 220; 225.
Gaben, geist. 180; 239.
Gaios 59; 246b.
Galéne s. Meeresstille.
Galenos 53.
Galiläer, geg. d. 107.
Ganzes 112-; 124; 126; 185; 193; -heit 224.

Digitized by Google

Garnerius 262b.
Garten (képos) 244a; Eden 249a.
Gartentyrann 13.
*Gast*freundschaft 126; 140; 171; -mahl Plat. 78; 188.
Gaue, -genossen 32.
Geben, gegenseit. 204.
Gebet 49; 64; 70; 99; 101; 106; 109; 121-; 162-; 164-; 169; 171; 176; 180-; 188; 212; 238; hohenpriest. 137.
Gebetserhörung 185; -heilung 103; -macht 187.
*Ge*bieten 229-; -bilde 191; -borgenheit d. Gottlieb. 129; *-bot(e)* 116; 125-; 139; 146; 170-; 176; 199; 201; 205-; 230; Zehn 182; 205.
*Ge*botenes (praecepta) 210; 218; -botserfüllung 201; -brauch (chrésis) 24; 158; 227; -bräuche 16; 103; -brauchen (uti) 29; 35; 51; 226-; 230; -bräuchliches 226; -bundenes 87; -bundenheit 88; 132-; 146-; -burt 188; 207; 228-; -dächtnis (memoria) 9; 27; 224; -danke (lógos) 64; 75; *-danken* (noéseis) 90; 99; 106; 167; 183; 237-; Gottes 59; 64; 248b.
*Gedanken*losigkeit 16; -sünde(n) 167; 184; 236; 238.
*Ge*denken Gottes 198; *-dicht*, gold. 64; 69; 108; Heil. (hierós lógos) 68.
Geduld 171; 211; 224; 238; -prediger 141; -werke 212.
*Ge*fahr, sittl. 11; 49; 134; 183; 186; 229; -fangenschaft, -fängnis d. Seele 58; 88; -fäß(e) z. Ehre 130; 177; folge d. Tug. 224; -folgekräfte, göttl. 69; -formtes 83-; -fühl(e) 10; 20; 24; 36; 119; -fühlsbildung 20; 28-; -fühlsregungen, vernünft. (eupátheiai) 20; -fühlsresonanz 94; -fühls(triebs)vermögen 38; 251a.
Gegen d. Will. 215; -behauptung 14-; -gabe 170-; -leistung 211; -liebe 141; 146; -lohn 164-; -pol(e), metaphys. 80-; -satz 65-; 226; -sätze 94; 98; 152; -satztafel 57; -wart 98; 225; -wärtiges 9; -wartsaffekte 20; -wartsstandpunkt 50.
Gehässigkeit 32.
Geheiligter 118-.
*Geheim*kenntnis 136; -lehren 70; -nisse 168; 174; 190; 199; -nisvoll -Wunderbares 203.
*Ge*horchen 229; -horsam 44; 46; 117; 120-; 122; 129; 133; 139; 146; 150; 170-; 179-; 206; 211-; 226; 228; 238; 240; -horsamspflicht 48.
Geist (lógos, nus, pneúma, mens, spiritus, ruach) 19; 50; 76-; 80-; 83-; 251a; 89; 113; 118-; 127-; 152; 154; 178; 197; 199; 208; 222; 227-; 235; gefallener 155; heil. (pneúma hágion) 118-; 124; 128; 139; 257b; 153; 178-; 181; 189-; 192; 194; 261b; 212; 223; 228; 231; 237; 240; jungfräul. (parthenikón) 257b; voranführ. (lógos proegúmenos) 27; Christi 125; 128; 132-; Gottes 128; 205; 208; Kraft 128; lógos endiáthetos 83-; Seelenauge 79; d. Erkenntnis (pneúma gnóseos) 152; d. Gnade 145; d. Wahrheit 225; u. Fleisch 208; u. Geist 118-; u. Körper (Leib) 65; 98; 143; u. Materie 81-; 114; 159; 194; u. Seele 81-; 154; 208; u. Sinne 197.
Geist-Áon 152; -er 42; 49; 52; 102; 177-; 194.
Geisterwelt (nus) 178; 260a.
*Geistes*auge 79; -bildung 248b; -freiheit 158; -gabe(n) 124; 150; 184-; -gemeinschaft 144; -gestörtheit 76; -hauch (pneúma) 73; -kraft 74; 199-; -organ 227; -samen (spérma pneumatikón) 173; -taufe 137; -wesen 73; -wirkung 118-.
*Geist*haftes 85; *-iges* 37; 50; 76; 80-; 154; 194; 207; 228; materiell 52.
*Geistig*keit 49; 140; -keitspol d. Sünde 184.
Geistmenschen s. Pneumatiker.
*Geist*mitteilung 199; -träger 150; -tum 151; 154; 157; 160; 201; -werden 188; -zeugung 137-.
Geiz 40; 184; 236.
Gelassenheit 199.
Geld 140; -ausmerzung 33; -geiz 184; -geschäfte 230.
*Ge*lehrsamkeit 8; 103; 108-; -liebtes 226; -mach, heil. (semnéion, monastérion) 70; -mäß (katá) d. Natur 18-; -meinbegriffe (koinái énnoiai, communes notitiae) 22; -meinbesitz 230; -meinde 150; 157-; 166-; -meindebildung 131; -meindedisziplin 186; -meindeordnung 165; -meinkatholisches 233; -meinleben 63; -meinnützigkeit 50; 140; -meinsamkeit 32; 226; *-meinschaft* 12; 24; 33; 47; 69; 124; 131; 193-; 225; 229-; kirchl. (Kommunion) 168; menschl. (societas humana) 63; myst. 115; 122; 133; 179; d. Heiligen 124; 134; 139-; 230; 241; d. Kirche 240.
*Gemeinschafts*leben 37; 231; prinzip 32; -sein 87-.
Gemeinsprache (koiné) 5.
*Ge*messenes 91; -mischtes 104; -müt 106; -mütsruhe 44; -neigtheit zum Guten 174.
Genesis (A. Test.) 190.
Genießen 10-; 227; 231.
Gennán s. Zeugen.
Genossen, montanist. 158.
*Ge*nügetun 164; 210; -nugtuung 157; 199; 201; 208; 210; 212; 238; -nußsucht 159; 230.
Geometrie 247a; 75; 110.
Geon 249a.
*Ge*prüftheit 16; -ratenes (consilia evangelica) 218; -rechte(r) (díkaios) 118-; 120-; 125; 164; 204-; 209; 219; *239-; -rechterklären 145; -rechtes 15; 33; 37; -rechtfertigte 130-; -rechtgesprochener, -rechtgewordener 144; *-rechtigkeit* (dikaiosyne) 11-; 30; 33; 37; *40; 44-; 63; 67; 249a; 91; 94; 99; 109; 117; 129; 145; 161-; 166; 170; 174-; 179-; 200; 206; 212; 214; 216; 224; 235; 238; Billigkeit 38; Liebe 139; u. Geschäft 164; u. Lohn 170-.
*Gerechtigkeits*schutz 126; -taten 144-.
*Gerecht*machung 118-; -sein

Digitized by Google

91; -sprechung 117-; 129; 143; -werden 144; 205-.
*Ge*reinigte 195; -rettetwerden 144; *-richt* 118-; 156; 161-; 172; 204; 207; 240; Jüngstes 138-; 162; 166-; 239.
Gerichtsstätten 32.
*Gering*eres 105; -es 180; -schätzung 19-; -stes 103.
*Ge*salbter (Christós, meschiasch, Messías) 121; 179; -samtseele 87-; -samttugend 11; -samturteil 217; -sandte (Kräfte) Gottes 72; -sandter Gottes (Logos) 73; -schaffenes 73; -schäft 164; -schautes 96; -schenk, siebenfält., d. Geistes 238; -schichtsbetrachtung, prophet. 161-; -schick 45; -schiedenheit, relig. 188.
*Geschlechts*funktionen 228; -genuß 99; -losigkeit 228; -lustbefriedigung 166.
*Ge*schöpf 177; 191; 223; -schrei (Sünde) 260 b; -schwätz, faules 165; -segnet (ólbios, makários) 31; -sellschaft 17; 34; 40; 50; 124; 134; 149; 176; 228; 230; -sellschaftsordnung 230; *-setz* (nómos) 15-; 18; 33; 67; 99; 146; 180; 194; 198; 200; 205; 229; 237-; jüd.-alttest.-mosaisch. (nómos, thóra) 68-; 120; 254a; 123; 126; 129; 132-; 136-; 144; 146-; 161-; 173; 217; neues 146; 201; 210; Engelverordnung 156; Evangelium 146; Gotteswille 162; Lebensnorm 146; Sühneinstitut 143; Zuchtmeister 132; Christi 132; 146; d. triad. Entwickl. 103-; d. Freiheit 144; 146; 207; d. Heiden 208; d. Kirche 150; d. Liebe 144; d. Staatslebens 37; d. Welt 95; d. Wirklichkeit 37; d. (mant.) Zeichen 42; u. Evangelium 142-; 157; u. Genügetun 164; u. Vernunft 200.
*Gesetz*auflösung 120; -e 12; 37; 40; 47; 165; -erfüllung 120-; 145.
*Gesetzes*belehrung 120-; -forderung 156; 200; -freudigkeit 127; -joch 194; -werke 129; 145.
*Gesetz*fälschung 156; -geber 110; 121; 150; -gebung 161; gebungskraft 72; -mäßigkeit 12; 39; -studium 75; -tum 151; 156; -unverletzlichkeit 156; -widrigkeit 30.
Gesinnung 29; 31; 49-; 111; 119-; 180; 211; 226; 238; u. Tat 119; 126-; 134.
*Ge*stalt 193; -staltung 83-; -stirne 58; 75; 85; -stirngötter 105; -stirnschicksal 152; -sundheit 1; 27; 36; 45; 59; 224-; -sundheitsgöttin 52; -sundung 223; -taufte, innerlich 184; -teiltes 104.
Gethsemane 120.
*Ge*trenntsein 91; -treu (pistés) 141; -walt 21; 51; 168; 171-; 180; 194; 195; 202; 218; 220; 229-; -walten (Engel) 155; 194; -walttätigkeit 236; 260b; -weihte 186-; 195; -werbe 69; 230; -winnsucht 86; 164; -wissen 126; 128; 144; 169; 186; 217; -wissenstaufe 239; -wissenstrost 187; -wißheit 17; 141; *-wohnheit* 15; 25-; fehlerhafte (hamártema) 30.
*Ge*wöhnung (ethismós) 46; -wolltes 95; -wordenes 93; 193; -ziemend 22; -ziemendes (kathékon, decorum) 26; 29-; 34; 218.
Ginóskein s. Erkennen.
Gipfelpunkt, sittl. (akrótes) 30.
Glanz 79; 249a.
Glaube (pístis) 106; 117; 123; 130; 135-; *137; 142; *144-; 174-; 202-; 211; 219; 224; 234-; 238-; allein 143; 146; 239; tot an sich 119; 143; Annehmen d. Heils 130; Fürwahrhalten 119-; Geschenk Gottes 219; Gnadenakt Gottes 145-; Herzenstat 144; Jasagen 119; Kommen z. Christus 137-; Vertrauen 118-; Abrahams 130; d. Dämonen 144; u. Einflußgeben auf sich 139; u. Erkenntnis 174; 239; u. Gehorsam 144; u. sittl. Leben 49-; u. Liebe 119-; 136; 164-; 219; 239; u. Lohn 162; u. Rechtfertigung 117-; 164; u. Seligkeit 239; u. Tugend 170-; u. Unsichtbares 144; u. Werke 134; 140; 142-; 206; u. Wirklichkeit 162; u. Wissen 107; 203; u. Zukunft 204.
Glauben (pistéuein) 174.
*Glaubens*bedürfnis 103; -betätigung 229; -erkenntnis 155; -erlebnis 134; -erstarkung 238; -fähigmachen 129; -gehorsam 151; -gelegenheit 179; -grundlage 129; -lehre 151; 171-; -leistung 206; -Liebes-Gebot 140; -mehrung 234; -predigt 137; -regel 150; 153; -stärke 191; -stärkung 119-; -treue (pístis) 141; -werk(e) 118-; 134; 146; -wunderlehre 50; zeugnis 212; -zögling 118-.
Gläubige 118-; 131; 134; 138-; 163; 259a; 174; noch Sünder 182; 219.
Gläubigkeit 237; -werden 139.
*Gleich*artiges 94; 189; -erweise (indifferenter) 216; -es 66; 247b; 93; 106; -gesinnte 124; -gestaltung, myst. 129-; 135; -gewicht 40; 240; -gültiges 25; 245a; 27; 45; 59; 92; 95-; -gültigkeit (adiaphoría) 15-; 168; -heit 29; 48-; 83-; 131; 133; 177; 184; -kräftigkeit (isosthéneia) 14-; -mäßigkeit 246a; -mut 212; -zeitigkeit 225.
Glied(er) 131-; 185; 214; 240; -erung (diárthrosis) 245a.
Glück 245b; 50; 111; 140; 196; 240; i. Winkel 13; u. Weisheit 6.
*Glück*lich 22; -seligkeit (eudaimonía) 6; 8; 10; 18-; 20; 27; 31; 36; 38; 50-; 97; 111; 196; 222; 224.
Glücksgüter 111.
Gnade (cháris, gratia) 117; 126; 255a; 129-; 161; 174; 185; 188; 192; 200; 206; 212; 217-; 224; 228; 232-; 240-; aktuelle 238; eingegoss. 234; eingehauchte 223; 233; erworb. 241; habit. 238; heiligmach. 238; helf. (adjuvans) 216; 240; mitwirk. cooperans) 221; 238; nachfolg. 237-; umsonst gegeb. (gratis data, mere gratuita) 212; 236; unwiderstehl. 218; 220; 234; verlierbare 237; verzeih. 49; widerstehl. 220;

Digitized by Google

237; wirkende (operans) 221; 238; zuvorkomm. 200; 233; 236; 238-; Kraft, göttl. 221; Leben(skraft) 192; 221; Lohn 170-; d. hl. Geist. 237; Gottes 115; 117-; 138; 144; 162; 167; 214; 223; 237; u. Freiheit 202; 213; u. Gesetz 200; u. Lohn 163-; u. Seele 249a; u. Sünde 227; 232; u. Vernunft 159; u. Vollbringen 170-.

*Gnaden*akt, göttl. 145; -begriff 215-; -einhauchung 220; erteilung 192; -frist 167; -fülle 141; -gabe 77; 134; 188; 213; 215; 234; 238; -hilfe 179; 200; 233; -kraft 128-; -lehre 149; macht 218; -mittel 241; -quell 201; -schutz 131; -stand 118-; -synergismus 213; -tum 217; -übermittlung, kirchl. 192; -wahl 129-; 136-; -wirkung 194; 215; 218.

Gnosis 152; *173-; 175-; 187-; 201; 203; Glaube 174; bräutl. Liebe 179; Philosophie 174; vgl. Erkenntnis.

*Gnosti*k 256a; 143; *151-; 154; 172; 178-; 208; 232; -iker (Pneumatiker) 152-; 208; -ikós 151; 173-; 259b; 179; 182; 187-; -izismus 66-; 79; 148; 151-.

Goetéia s. Bezauberung, Zauberei.

Gott (theós) 33; 65; *68; 72; 250a; 96; 252b; 222; „der" 250a; allgegenwärt. 115; allmächt. 172; atmend 208; blindwirk. 156; dreiein. 194; 228; dritt. 66; einz. 80; erkannt. 201; erster 64-; 76; 249a; 79-; ewig. 115; geist. 80-; gut. 156; lebend. 164; oberst. 152; unbegrenzt. 172; unbekannt. 148; 152-; unendl. 115; unerkennb. 189-; unsichtb. 192; unzugängl. 192; wahr. 250a; 188; zweit. 73; 156; Absolutes 115; 178; 193; 227; Allnam. 193; Beichtvat. 186; Eines 110; Finsternis 192-; Geist 118-; Gerechter 206; Gesetzgeb. 210; Gestalter 193; Gnadespend. 192; Großkönig 249a; höchst. Gut 222; Gutes 110; 193; 209; Herr 115; Idee 178; König 65; Kraft in allem 193; ewig. Leben 208; Liebe 139; 193; 235; Natur 249a; Persönlichkeit 115; Pneuma 80-; Richter 161; 170-; 210; 212; Schönes 193; 227; Schöpfer 60; 247a; 115; 180; 193; dynam. Sein 193; Seelenerbe 192; Selbstnorm 116; Selbstzweck 226; Sinnverleiher 115; Sohn 117; Substanz 232; Übersein 192; Urbild 189; Urgrund 193; Urversammler 193; Vater 48; 120-; 123; 178; nicht Vater Christi 153; Vorgänger 218; Vorsehung 232; Wahrheit 197; Weltbildner 172; G. dieser Welt 156; im Mensch.wohn. (syngenés dáimon) 41; über allem 68; üb. d. Natur (super naturam) 115; u. Alles 193; u. Baumeister 247a; u. Böses 194; u. Christus 137; u. Ganzes 193; u. Gläubige 163; u. Gnade 194; u. Götter 172-; u. Gutes 72; u. Ideen 227; u. Jesus 120; u. Kaiser 123; 229; u. Können 215; u. Kreatur 115; 215; u. Materie 80-; u. Mensch 40; 48-; 80-; 145; 189; 205; 210; u. Satan 191; u. Schönes 72; u. Seele 188; 191; 223; 227; u. Seiendes 193; u. Teufel 147; 256a; u. Vielheit 193; u. Welt 56; 73; 112-; 114-; 172-; 193; 227; u. Weltkugel 172; u. Wille 215.

*Gott*ähnliche 205; -ähnlichkeit (homoiótes tu theú) 173; 175; 178; 261a; 189; 206; 218; -ähnlichkeitskeim 173; -ähnlichwerden 179; -denken 108; 188; -dienen 121; 205.

Götter 10; 13; 33; 35; 55; 61; 65-; 250a; 85-; 93; 98-; 104-; 107; 153; Dämonen 100; 171-; Übelstifter 100; Weltverbesserer 101; u. (erster) Gott 64; 172-; u. Menschen 41; 47; 58.

Götter-Engel 108; -bilder 106; -erscheinungen (Theophanien) 103; 105; 107; -glaube 10; 214.

Gotterkennen 178.

*Götter*kulte 148; -namen 106.

Gotterreichen 222.

*Götter*seelen 105; -vorstellungen 148.

*Gottes*anschauung 76; 98; -begriff 48; 112-; 220; 222; -bekenntnis 180; -bewußtsein (lógos, pneumatikón) 178; 198; -bild 191-; -braut 191; -dienst (cultus) 70; 76; 121-; 135; 186; 214; 231; -dualismus 153; 155; 157; -ebenbild 189; -ebenbildlichkeit 199; -entfremdung 178; -erbin 192; -erkenntnis 67; 125-; 137-; 256b; 155; 189; 201; 262a; 227; 235; -erscheinungen (Theophanien) 122; -feindschaft 178; -freund 68; 174; -furcht 49; 174; 211; -gabe 106; -gebot 127; -geburt, myst. 222; -gefälligkeit 173; -gegenwart 239; -gehorsam 180; -geist 148; 220; -gemeinschaft 47; 49; 115-; 117-; 124; 145; 174; 176; 191; 195; 209; -gerechtigkeit (theú dikaiosyne) 117; -gesandter 51; -geschenk 221; -glaube 203; -gnade 126; -synergismus 221; -idee 10; 222; -kenntnis 123; 209; -kindschaft 34; 48; 132-; 144; 163; 214; -knecht 120-; -kraft 49; 133; 140; 163-; -kräfte 69; -leugnung 140; -licht 79; -liebe 120-; 130; 255a; 139-; 142; 144; 173-; 191; 261a; 222-; 225-; 228-; 231; 240; -liebegebot 146; -monergismus 102; 199; 217-; 220-; 228; 231; -nachfolge 121; -nähe 222; -offenbarungen 191; -reich 118-; 135; 196; 241; -schauen 189; -staat (civitas Dei) 225-; 231; 241; -staatselemente 229; -substanz 113; -synergismus 179; 234; 238; -verehrung 99; 176; -verlassenheit 120; -vernunft 111; 113; -verwandschaft 48-; 50; 192; -vorstellung 22; -werk 144; -widrigkeit 159; -wonne (Seele) 192; -zeuge 49.

*Gott*fremdheit 115-; -gefälligkeit 199; 210; -geliebt 31; -gesalbter 121; geschaffenes 193; -gleichheit 209; -heiland 155; -heit 18; 21; 33; 37; 41; 47; *56-; 60-; 247b;

Digitized by Google

108; 110; 112-; -königtum 148.
Göttliches 18-; 252b; 111; 207; 224; -keit 42.
*Gott*liebende 255a; -lose 76; 162; 196; -losenstaat 229-; -losigkeit (Asebie) 30; 67; 253a; 179; -mensch 117-; 129; 179; -menschentum 120; -schauung 189-; -seligkeit 164; -suchen 199; 222; -träger 164; -Vater 189; -verähnlichung 178; -vertrauen 49; 180; 211; 225; -verwandtes 128; 189; -wohlgefälliges 211; wohlgefälligkeit 164.
Götzendienst 133; 166-; 168; 181.
Grade 27; 38; 59.
Grammatik 75; 110.
Gratia s. Gnade.
Gregor d. Gr. 235-; v. Nazianz *189; 198; v. Nyssa 186; *189-; 193; 198; 203.
Greisentum (Einsicht) 225.
Grenze 11; 82-; 84-; 104; 160; -en 32.
Griechen 65; 71; 148-; 161; -tum 203.
Griechisches 72; 249a; 147; 149; 171; 202-; 204; 207; 226.
Grobmaterielles 18.
Größeres 96.
Großes 180; -herzigkeit 224; -kirche 149; 157; -könig (Gott) 76; 249a; -staat 229; -stadt (Welt) 247a; -tuerei 140; 165.
Grübler 162.
Grund 57; 81-; 83-; 117; 144; 177; seiner selbst 116.
*Grund*erlebnis 134; -lage 119; 222; -lehre 190; -neigung, sünd. 1*4; -sätze 24-; 30; 52; 182; -sätzliches 228; -tugend(en) 249a; 135; 174-; -ursache 104; -wille 123-.
Gruppe, soziale 230.
Gunst 69.
Günstiges 85.
Gut[1] (agathós) 22; 25; 51; 90; 105; 140; 224.
Gut[2] (agathón) 16; 20; 45; 91; 143; 171; 226; 228; 230; 236; höchstes 11; 38; 45; 67-; 249a; 91; 110-; 222; 230.
Gute 111; 121.
Güte 84; 95; 119; 133; 136; 153; anfanglose 209; Gottes 47; 72; 193-; 209; d. Natur (euphyía, hosiótes) 75.
Gutenichtverlassenkönnen, das 219.
Guter (spudáios) 28-; 32.
Güter (agathá) 6; 25; 27; 36; 45; 50-; 59; 140; 159; 174; 180; 183; 226-; 230; -gemeinschaft 32; 41; 69; 230.
Guterhaltung 237.
*Güter*hingabe 183; -lehre 59; 63; 231; -verteilung 55.
Gutes (agathón, kalón) 15; 25; 27; 35; 37-; 44-; 57; 63-; 72; 82-; 86; 89-; 95; 104; 110; 255a; 150; 152; 193; 205; 209; 215; 222; 227; 236-; -tun 171; 173.
*Gut*machung 156; 221; -sein u. -werden 209.
Gymnasien 32.

Haarpflege 48.
Haben der Welt, seel. 86; -haftwerden Gottes 223; -sucht 133; 159; 230.
Hader m. d. Vorsehung 111.
Hadesfahrt Christi 157.
Haggada 71.
Hágios s. Heiliger.
Häkchen des Gesetzes 156.
Halacha 71; 120; 127; 132; 147.
*Halb*einsiedler 69; -götter 85; -pelagianismus s. Semipelagianismus.
Halten d. Gebote 116; 162-; zum Geist 133; d. Werke Christi 142.
Haltung, sittl. 40.
Hamártema s. Gewohnheit, Fehltat.
*Hand*auflegung 169; -büchlein (encheirídion) 52.
Hände Gottes 68.
*Hand*el 69; 230; *-eln* 22; 47; 56; 91-; 180; 183; 203; 210; 223; 231; im Glauben 119-; u. Denken 39; u. Gesinnung 127.
Handelsberuf 147.
Händelsucht 260b.
Handlung (práxis, effectus) 16; 21; 29; 86-; 106; 109; 119-; 211; 215; 221; heilige 101; 108; mittlere (mése) 29-; sittl. (proegúmenon) 20; 24; 26-; 29-; u. Schauen 92; u. Sein 215.
Handlungsfreiheit 21.
Hang, sünd. 117.
Haplús s. Einfach.
Häresie 166-; 234.
Häretiker 155; 157; 188; 241.
Harmonie 245b; 247b; 94; 193; 200; 227; 231.
Harpokration 59.
Härte d. Gebots 140.
*Hart*herzigkeit 150; 236; -näckigkeit 176.
Haß 69; 87; 94; 122; 124; 140; 172; 240; d. Götter 10; d. eigen. Lebens 122; 140.
Hassen 140.
Häßlich 22; -es 15; 107; 227.
Haufen d. Gläubigen 157.
Haupt d. Kirche 131; 241; -fluß i. Eden 249a; -gebote 120-; -götter 104; -laster 236; -sünden 184; 197; *236; -tugend(en) 175; 211; 214; *238; -ursachen 23.
*Haus*halt 231; -stand 41; -tafel 134; 231.
Hebdomade s. Siebenfältigkeit.
*Hebräer*brief 166; -isch 71.
Hedéos zen s. Leben (angenehmes).
Hedoné s. Lust; -iker 9.
Heeresführer, weiser 31.
Heftigkeit 46.
Hegemonikón s. Führendes, Vernunft.
Heiden 173; 205; 208; -christen 131; -tum 1-; *53-; *112-; 171-; 214; -verkehr 147.
Heidnisches 214.
Heil 111; 117; 132; 189; 206; 212; 225; 235; Gottesgemeinschaft 209; Versöhnung 207; d. Nächsten 122; u. Erkenntnis 174; u. Kirche 150; 169-; 241; u. Leistung 211.
Heiland 50; 117; 135; 237.
Heilig (hósios) 91; 181; *-e* 124; 141; 213; 218; 241; i. e. S. 240.
Heiliger (hágios) 91; 96; 118-; 166; 181; -es 96; -keit 73; 92; 118-; 253b; 173; 177; 184; 212; 222; 233; 235; -keitsideal 226; -machung 174; -träger 164; -ung 50; 118-; 120-; 143-; 178; 183;

Digitized by Google

191; 199; 211; -ungsmittel 158; -ungsmotiv 50.
Heilmittel 186; 229-.
*Heils*aneignung 214; -anfang 118-; -anstalt 150; 169-; 174; 194; 201-; 225; 231; 241; -bedingung 169-; 213; -botschaft 128; 130; 221; -bund 208; -erarbeitung 135; 145-; -erkenntnis(weg) 173; 196; -erwerb(ung) 206; 211; 214-; -geheimnis(se) 156; 195; -geschichte 203; -gewißheit 130-; 255a; 221; 225; 237; -gnade 200; 207; 212-; 218-; 220; 234; -gnadenmittel 241; -gnadentum 217; -grund 117; -kraft 177; 200; -lehre 67; -mittel(spender) 201; -notwendiges 145; -offenbarungsprinzip 173; -ordnung 237; -plan 204-; -prozeß, erzieh. 173; -quelle 67; -tat Gottes 119-; -ungewißheit 169-; 263b; 225; -verdienstgedanke 219; -verdienstlehre 211; -vermittlung 207; 241; -verschmähung 237; -versicherungsanstalt 170; -verwerfung 237; -vollendung 118-; -weg 91; 199; -werk 118-; 163-; -wille Gottes 206-; -zueignung 119-.
Heilung 25; 180; 199; 205; 230.
Heilverdienen 219.
Heimarméne s. Schicksal, Notwendigkeit.
Heimat 70.
*Heim*lichkeit 169; 192; -suchung 180; 191.
Heiraten 32.
Heiterkeit 57; 111.
Heldenmut 180.
Helfen 48.
*Hel*iodoros 109; -os 107.
Helldunkel, myst. 190.
Hellenen 5; 34; 58; -tum 4.
*Hellen*isierung 5; 204; -ismus 1-; *4; 127; 256a; -istisches 67-; 71; 147-; 155; 197; 203; -istisch-Jüdisches 165.
Hemmungen 117; 224.
Hén s. Eines.
Henaden 104.
Herabsinken, myst. 152.
Herakleitos 18; 77; 112; 171-;
Herkommen 14-.
Hermas 164-; 167-; 175; 184.
Hermes 52; Trismeg. 66.
Hermetik *66-; 148.
Heroen 104; -seelen 101; -verehrung 69.
Herr 31; 115; 128; 134; 238; u. Knecht 134; u. Magd 191.
*Herrlich*es 227; -keit (dóxa) 67-; 135; 138; 164; 192; 196; 239; -keitsleib 135.
Herrschaft 37; 44; 67; 87; 89; 91; 96; 158; 200; 229; 236; -en (Engel) 155; 194.
Herrschaftsstreben 86.
*Herrsch*en 172; -er 229; -sucht 86.
Herumwandeln Gottes 68.
*Hervor*bringendes 103; -bringung 113; -gang (próodos) 102-; -gebrachtes 103; -lockung, log. 245a.
Herz 43; 128; 134; 144; 222; 239.
*Herzens*christentum 198; -einfalt 134; -gedanken 185; -gesinnung 206; -glaube 144; 180; -hingebung 114; -reinheit 164; -vertrauen 144.
Hesiodos 68.
Hesychía s. Ruhe.
Hetärengewand 54.
Héteron s. Anderes.
Héxis s. Fertigkeit, Qualität.
Hierarch 185; 202; -ie 104-; 150-; 187; 194; 198-; 201-; 241.
Hieratisches 108.
Hierokles 47; 52; Alex. 108.
Hieronymus 214; 233.
Hierophant 103.
Hierós gámos s. Hochzeit; H. laós s. Volk (heil.); H. lógos s. Gedicht (heil.).
Hierurgen 195.
Hilarius v. Arles 233; v. Pictavium *215; 218.
Hilfe 122; 216; gegenseit. 230; hierarch. 196; jenseit. 241; Christi 196; 235; d. Engel 179; d. hl. Geist. 122; d. Gläubig. 182; d. Götter 100; Gottes 49; 106; 118-; 123; 170-; 191; 200; 215; 217; 234; d. Logos 179; d. Mitmensch. 179.
*Hilfs*bedürftige 184; -ursachen 23.
Himmel 85; 93; 96; 147; 191; 240; -fahrt Christi 238; *-reich* 122; 124; 183; 228; 240; nahe 167.
*Himmels*bürger 70; -erkenntnis 173; -gewölbe u. Philos. 78; -könig 121; -wonne 192.
Himmlisches 47; 180-.
Hinabsteigen d. Retters 152.
Hinauswerfen ins Sein 95.
Hindernis(se), sittl. 158-.
*Hinein*geborenwerden i. d. Welt 228; -kommen d. Bösen i. d. Welt 140.
*Hin*gabe 122; 144; 159; 183; 192; -gebung 140; 160; 230; -leitung z. Gott 226; -ordnen auf Gott 227-.
*Hinter*list 236; -sichwerfen d. Vielheit 95-.
*Hin*wegsehen üb. d. Irdische 91; -wendung z. Intellekt 99; -wirken 220.
Hiob 127; 162; 211.
Hirt d. Hermas 165-; 167.
Hispalensis s. Isidorus.
*Hoch*gebildeter 25; -herzigkeit 40; 171; -mut 88; 226-; 235.
Höchstes 34; 103; -schätzung 136.
Hochzeit, heil. (hierós gámos) 79; d. Philos. u. d. Merkur 109-.
Hoffart 159; 184.
Hoffnung 75; 134-; 142; 144; 162; 173; 175; 210-; 224; 237-; Lohnerwartung 174.
Hoheit 227; 232.
Hohepriester 73; 143.
Höheres 19; 91; 106; 115; 207.
Hohes Lied d. Liebe 135-.
Höhlendasein d. Seele 88.
Hölle 147; 235; 237; 239; 241.
Höllenfahrt Christi 237.
Holz (Kreuz) 206.
Homer(os) 55; 68; 71.
Homilie 165; 190; 215.
Homóioma s. Ähnlichkeit.
Homoiótes s. Ähnlichkeit, Gottähnlichkeit.
Homoiúsios s. Wesensähnlich.
Homologuménos(zen) s. Übereinstimmend.
Homoúsios s. Wesensgleich.
Honestum s. Ehrenvolles.
Horatikós s. Seher.
Horatius 14; 63.
*Hör*en, myst. 191; -ende (Büßer) 169; -er (manichäische) 232.
Hormái s. Triebe; -é s. Trieb.

Digitized by Google

Hortensius Ciceros 232.
Hósios s. Heilig.
Hosiótes s. Güte.
Hostiensis s. Ostiensis.
Humanismus 233; -itas s. Menschheit.
Humanität 34; 50; 230.
Hülle Gottes 190; sterbl. 88.
Hungertod, asket. 183.
Hütte, ird. (Leib) 68.
Hygieia s. Gesundheitsgöttin.
Hyle s. Materie, Denkmaterie.
Hyliker 152; -ós s. Materiell.
Hylozoismus 112-.
Hymnen 133.
Hyparxis s. Dasein.
Hypatia 108.
Hyperágathon s. Übergutes.
-kósmios s. Seele (überweltl.)
Hyperpléres s. Überfülle.
Hyphistánai s. Bestandhaben.
Hypolépseis s. Meinungen.
Hypomoné s. Duldermut.
Hypostase(n) 68; 82-; 93; 98; 100-; 104; 108; 194; vgl. Wesenheit.
*Hypostasen*lehre 155; -ierung 82-.

Iamblichos 98; *100; 103; 105.
Ich 92; 95; 122-; 124; -beherrschungsmangel 160; -entäußerung 90; 92; -ertötung 133; -gerechtigkeit 226; -liebe 124; 226; 229; -selbst 92-; -sucht 40; 88; 159-; 230; 240; -verachtung 226; 229; 231; -verherrlichung 227; -verleugnung 122; 159.
Idéai s. Urbilder.
Ideal 3; 127; 183; asket.-mönch. 181; 240; d. Gnostikos 173; d. Weisen 28-; 31-; 46.
Idealismus 49-; -staat 3-; 34; -welt 178; -zahlen 66.
Idee 10; 57; 178; 222; d. Guten 80-; 114; 253a.
Ideen 2; 60; 247a; 64; 66; 72; 76; 253a; 222; 227; Gedanken Gottes 59; 64; 248b.
*Ideen*chorismus 2; -lehre 1-; -schau 77; *-welt* 73; 80-; 83-; 93; 101; 114; 227; höhere ([quae] supra [est]) 253a.
Ideismus 2.
Identität 83-; 103; 107.
Ignatius 149-; 164; 166.
Imago s. Abbild.
*Im*manenz 2; 59-; 112-; 137-; -materialität 105; -materielles 112-; -pulse, neue 128.
*In*begriff d. Ideen 227; -determinismus 12; 61.
Indien 182.
Indifferenter s. Gleicherweise.
*Individual*ethik 53; -ismus 5; 12-; 17; 31; 38; 62; 88; 92; -istisch 32.
Individuell 32; -es 222.
*In*dividuum 12; -duktion 2; -dulgentia s. Nachricht.
Ineinandersein, myst. 223.
Infralapsarismus 220.
Inhaerere Deo s. Anhangen.
Inhalt d. Liebe 223.
*Innen*gewandtheit 92; -seite, menschl. 128; -stehende (Esoteriker) 203.
*Inner*lichkeit 160; 189; -stes d. Mensch. 187.
Innewerden, relig. 100-.
Innigkeit 142.
Insichaufnehmen 138-; 159.
Inspiratio s. Eingebung.
Inspiration s. Kraft (einflöß.)
Inspirationstheorie 220.
Institutio s. Einrichtung.
Intellectualis s. Liebe (geist., übersinnl.); -itas s. Einsichtigkeit.
Intellekt (nus) 83-; 89; 92-; 95; 97-; 100-; 104; 114; 128; 188-; 222; liebender (erón) 95; lógos endiáthetos 114.
Intellektualismus 20; 22; 223.
Intellektuelles (noerón) 104; 227.
Intelligenz (nus) 90; 222; -ibel-Intellektuelles (noetón kai noerón) 104; -ibles (noetón) 247a; 79; 83-; 87; 90; 93; 104; 222; 251.
*Inter*dikt 259a; -esse 75; -mundien 10.
Intueri s. Erschauen.
Intuition s. Schauen.
Ionier (Philos.) 112-.
Irdisches 91; 133; 180; 188; 207; -Materielles 91.
*Irr*lehrer 139; 143; -sinn 246a; -tum 51; 212; 214; 224.
Isaak 75; 143; 161.
Isidorus v. Sevilla 235.
Islam 183.
Isokrates 5.
Isolierung d. Geistes 76-.
Isosthéneia s. Gleichkräftigkeit.
Israel 136; 150; 161-; 205; neues 150; u. Jakob 75.
Israeliten 147-.
Italiker 149.
Iterduca 247b.
Iulianos Apostata 107-.
Iustinos *171-; 173; 176-; 202.

Jadalbaoth 152-.
Jahwe 69; 73; 125-; 147; 161; -religion 126.
Jähzorn 184; 260b.
Jainas 182.
Jakob 75; 127; -us *142-; 150; 158; 163; 166.
Janus 247b.
Ja-Sagen, gläub. 118-.
Jedem d. Seine 37; 123.
Jenseits 53; 58-; 67; 70; 170-; 172-; 196; 227; 239-; J. d. Denkens 106; d. Seins (epékeína tes usías) 81-.
*Jenseits*hoffnung 49-; -standpunkt 50.
Jeremia 161.
Jerusalem, himml. 141.
Jesus 50; 120; Christus 117; *120-; 128; 132; 256a; 137; 153; 162; 165-, 212; 222-; 227; Sirach 127.
Jesuzentrismus 222.
Joch, sanftes 121-; 123; 140-.
Johannes *136-; 150; 155; 163; 190; 223-; Cassian. 233-; Damasc. 198; 200; 235; Klimakos 198; d. Täufer 150.
Johannesevangelium, paraklet. 157.
Joseph 125-.
Jubel 9; 49.
Judaisten 156.
Juden 256a; 147-; 149; 173; -christen 131; -gott 153; 156; -tum 125; 148-; 171; -Weltreich 156.
Jüdisches 54; 67; 69; 71-; 80; 100; 145; 163-; 203; 208.
Julianus Eclanens. 215-.
Jünger Christi 121-; 141; 173; vollkomm. 202.
*Jung*fräulichkeit 188; 218; 228; -frauschaft 211.
Jünglingsalter 225.
Jus divinum s. Recht (göttl.).
Justinianus 110; 204.

Digitized by Google

Kabbala 70.
Kain 161.
Kainsbild 191.
Kaiser 123; 171-; 229-; -kult 148.
Kaká s. Böses, Übel; -ía s. Schlechtigkeit; -ós s. Schlechter.
Kalb, gold. 126; 205.
Kallikles 33.
Kállos u. kaléin 261a.
Kalón s. Gutes, Schönes.
Kampf, sittl. 75; 182; 184-; 210; 239; d. Guten u. Bösen 94; 152; gg. Dämonen 183; gg. Irrtum 212; gg. ird. Not 224.
Kämpfe, geistl. 184.
Kampfpreis 170-.
Kanonik s. Erkenntnistheorie.
Kapitalsünden 166-; 181.
Kappadokier 185-; 189.
Kapuzinerpredigt 55.
Kardinaltugenden 30; 67; 249a; 91; 99; 218; 224; 238.
Karneades 7; *16; 35-.
Karpokrates 151.
Kasteiung(en) 160; 169; 210; 226.
Kasuistik 38; 181.
Katá s. Gemäß (d. Natur); k. kínesin s. Lust (bewegte).
Kataleptisch s. Vorstellung.
Katá physin s. Eroten.
Katastematiké s. Lust (standhafte).
Katechese 165; -etenschule, alex. 108; 173; 177; -ismus d. Moral 52; -umen(en) 253b; 258b; 184; 261a; -umenenmesse 169; -umenenweihe 253b; 258b; 195; 199; 241.
Kategorien d. Seiend. 83.
Katenankasména s. Zustände (abgenöt.).
Kátharsis s. Reinigung.
Kathékon s. Geziemendes, Pflicht.
Katholik 214; -iké s. Kirche (allgem.).
Katholisches 146; -izismus 149; 172; 233.
Kathorán s. Anschauung.
Katórthoma s. Pflicht, Rechttat.
Katórthosis s. Rechttun.
Kaufende nicht K. 135.
Kausalzusammenhang 21; 245a; 35; 115-.
Keim. sittl. 173; 209; -haftigkeit d. Gnade 224; -kräfte (lógoi spermatikói) 22-; 66; 72; 84-; 263b; -zelle (seminarium) d. Staates 229.
Kelsos 60; 105.
Kelten 149.
Kenntnis 69; 209; 211; vollere (plenior notitia) 209.
Kénoma s. Leere.
Képos s. Garten.
Kepos 13.
Kerdon 151.
Kerinthos 151.
Kerker d. Seele 178.
Kerkidas 55.
Kern d. Glaubens 117; -sphäre, sittl. 26.
Ketzer 232.
Keuschheit 124; 126; 164-; 175; 211-; 240; i. w. S. 238.
Kind 23; 34; *-er* 24; 27; 32; 133; 231; Gottes 121-; 123; 137-; d. Notwend. u. Unwiss. 177; d. Teufels 139-.
*Kinder*erzeugung 32; 175; -taufe 118; 199.
Kindeserbe 230.
Kindheit als Unschuld 225.
Kirche (ekklesía, Großkirche) 131; 149; 240; i. e. S. (Priester, Klerus) 187; 241; abendländ. (lat.-röm.) 204-; allgemeine (katholiké) 149; apostol. 241; eine 241, 264b; evangel. 233; heilige 241; griech. 170-; 198-; hierarch. verfaßte 241; himml., histor. 230; irdische 240; kathol. *147-; 214; 225; 229; 231; 233; *235-; leidende 240-; morgenländ. (griech.) 170-; streitende 240-; triumphier. 240; überweltlich 230; wahre 235; wahrhaft kathol. 241; Bußanstalt 170; Erziehungsanst. 150-; Heilanst. 150-; 169; 194; 203; 225; 230; 241; Hierarchie 194-; 241; Leib u. Organ Christi 131; 231; Rechtsanstalt 150-; Schlußstein im Gottesdom 230; Zuchtanstalt 150-; K. d. Auserwählten 241; Christi 238; Pauli 149; K. u. Engel, Heil, Hölle 241.
Kirchen, liturgische 264b; -buße (metánoia, poenitentia) 168-; 182; 260b; -eigentum 230; -lehre 202; 233; 239; -ordnung 158; -tum 149; -verfassung 241.
*Kirch*gang 176; -liches 201.
Klage 173; -psalmen 127.
Klarheit 23.
Klassen, soziale 230.
Kleanthes 28; 71.
Kleidung 176; 226; 231.
*Klein*asiaten 148; -asien 169; -heit 47; -staat 229.
Kleriker(ministri) 217-; -weihe 241.
Klerus 150; 202-; 241.
Kloster 183; 185; 231; -leben 230; -leute 231.
Klugheit (métis) 89; 126-; 160; 180; 224; 238.
Knabenalter (Ehrfurcht) 225.
Knecht 121-; 131-; 133-; d. Gesetzes 132; Gottes 120-; 183.
*Knechts*chaft 32; 174; -tum 132-.
Kniebeugende 169.
Koinái énnoiai s. Gemeinbegriffe.
Koiné s. Gemeinsprache.
Kommen Christi 138; d. Mensch. z. Licht 139; d. Reiches 135; zu Christus 137-.
Kommunion 168; 259a; 182; 195; vgl. Eucharistie.
Kommunizieren 169.
Kompilatoren 110.
Konfirmation 118-.
König 31; 229; theokrat. 148.
Königtum 84; Christi 232.
Konkupiszenz s. Begierlichkeit.
Können 26; 194; 215.
*Kon*sekrationen 261a; -servativismus 4-; 165; -stitutionen, Apostol. 165; 182; -struktionsprozeß 2; -templation s. Betrachtung.
*Kon*trastmittel d. Gnade 227; *-zil* 151; ökumen. 202; v. Nikäa 186; 188; 202; v. Trient 259a; Vatikan. 151.
Kornutos s. Cornutus.
Körper (sóma) 19-; 248a; 105; pneumat. 19; u. Geist 65; 98.
*Körper*haftes 85-; -schaft 195; -welt 84-; 86-; 98; 101; 152; 260a.
*Korybantiá*n 249b; -ismus 76.
Kosméin s. Schmücken, Ordnen.

Digitized by Google

Kosmiótes s. Anstand.
*Kosmo*logie 57-; 65; 73; 78; 85; 232; -politismus 5; 33; 50; 59.
Kosmos 193.
Kraft (dynamis), aktive 90; äther.-satan. 191; dreifache seel. 89; eigene 129; 145; 159; 176; 201; 207; 212; 214; einflöß. (Inspiration) 213; einzige 21; erleucht., erneu. 234; geist. 46; 80-; göttl. 68; 80-; herrsch. (basiliké) 72; immater. 80-; lebend. 189; mag. 106; moralist. 201; natürl. 159; 214; passive 90; raumdurchwalt. 80-; sakrament. 170; schaffende (poietiké) 72; schöpfer. 84; sittl. 129; 225; tät. 189; treib. 190; übervernünft. erkenn. 106; d. Daseins 101; d. Entsühnung 228; d. Erkenntn. 74; d. hl. Geist. 190; 221; Gottes (dynamis theú, Logos) 72; 128-; d. Heiligung 228; neu. Lebens 145; d. Strebens 222; d. Vernunft 74; u. Schwäche 27; v. allem 83-.
Kraftauswirkung 82-.
Kräfte 82-; geist. Gottes 72; gottgegeb. 125; 237; göttl. 247a; 67-; 106; 199; himml. 186; höh. 236; hypostas. 69; menschl. 236; niedere 101; 236; samenhafte s. Keimkräfte; sittl. 50; 191; supernat., transzend. 134; vernunftlose 102.
*Kraft*einhauchung 177; -gefühl 185-; -gewinnen 183; -leistungen, sittl. 183; -losigkeit 57; -mitteilung 163-; 207; -quelle, einz. 21; -stoff, göttl. 212.
*Kranken*heilung 183; -hilfe 122.
Krankheit 11; 27; 117; 162; 200; 236.
Kränkung 117.
Krantor 6-.
Kranz d. Lebens 141; 162; 170.
Krásis di hólon s. Vermischung.
Krates 6; 55; 107.
Kreatur 116; 128; 215; 226.
Kreatürliches 229.
Kreislauf d. Entwickl. 114.
Kreuz Christi 117.
*Kreuzes*holz 206; -theologie 149; *-tod* Christi 117; 129; 180; 191; 217; Kaufpreis 157.
*Kreuzi*gung (Christi. d. Fleisches, m. Christ.) 133; -nehmen 124; -tragung 159.
Krieg 40; 69; 229-; -er Christi 212.
*Kriegs*dienst 181; -werkzeuganfertigung 69.
Kritérion s. Maßstab.
Krone d. Lebens, d. Seligk. 76; 212; -en, glänzende 170-.
Kronos 89.
Krönung, relig. 164; 221.
Kult 58; 99; 127; 150; 202-; 235; -anstalten 32; -fälschung 100; -gebote 126; -genossenschaft 147; -gesetze 120-; -leben, kirchl. 192; -ordnung(en) 127; 143; -sitte 125; -vorschriften 165.
Kultur 70; 227; -güter 50; 227; -verschmelzung 5; -werte 226.
Kultus s. Kult; mystik 199; 202.
Kunst 41; 204; Lebens- 8.
Künste 11; 45.
Kunstgriffe 16.
Künstler (technítes) 247a; 95; göttl. 74.
Kybele 148.
*Kyn*ik 14; 107; 148; -iker 245a; 47; 51; 53; -ikerbriefe 55; -isches 59-; -ismus 11; 51; *54-; 107.
*Kyrena*iker 55; -ismus 54.

Laban 127.
Lactantius 165; *214-.
Lage, rechte 229.
Laie(n) 150-; 186-; 195; 199; 202-.
Lälius 61-.
Lamm, geschlacht. 142.
Lamprós gnóphos s. Dunkel.
Landbau 230.
Langmut 119; 133; 136.
Lapsus s. Sündenfall.
Last, leichte 139.
Laster 26; 47; -katalog 165.
Lästerung 133.
Lasterwirkungen 237.
Lästerworte 260b.
Lateiner d. Westens 109.
Läuterung 118-; 196; 241.
Laxheit 160; 167.
Leben (psyché) 45; 122; 256a; 212; angenehmes (hedéos zen) 11: 57; animal. 20; äuß. 261a; beschaul. (theoretikós) 70; 240; christl. 176; diesseit. 251a; einheitl. 195; ewiges 117-; 123; 136-; 138-; 170-; 174; 194; 238; frommes 70; 99; 196; geist. 75; 138-; geist.-log. 20; geistl. 261a; gewöhnl. 55; glückl. u. glücklichstes 62; glücksel. (makarios zen) 8-; 46; 214; gottgefäll. 196; gottgemäßes 148; 211, göttl. 138-; 201; 223; gutes 222; heimisches 55; himml. 238; höheres 106; inneres 138-; intelligibel - intellektuelles 104; ird. (für ewiges) 140; 239; jenseit. 11; 48; 251a; jetziges 164; mönch. 240; naturgem. 6; 244b; 18-; 36; 38; 44; 76; 176; natürl. (sünd.) 122-; neues 144-; 166-; 191; 199; 224; 241; phys. 43; prakt. 6; 24; 39; 91; psych. 43; pythagor. 65; 102; seelengesundes 70; reines 99; sinnl.-weltl. 70; 226; sittl. 49-; 224; sündloses 237; tät. 181; 240; theoret. 6; tugendh. 221; überird. 96; unantastb. 138-; ungeteiltes 195; unsterbl. 138-; vegetabil. 20; vernunftgem. 246a; 176; vernünft. 176; wahres 190-; weltl. 70; zeitl. 117; zukünft. 164; Gnade 221; Gottesdienst 48; Lösegeld 122; Ruhe 225; Vorgezogenes 26; L. Christi im Mensch. 133; d. Engel 194; Gottes 225; d. Todes 191; dch. d. Geist 133; f. andre 240; f. Christus 135; f. Gott 133; f. d. Kirche 240; f. d. Nächst. 122; f. sich 240; im Geiste, im Herrn 134; im Grabe 183; in Christus 134; in Gott 231; in d. Stille 184; nach d. Fleisch 181; n. d. Natur 11, 244a; u. Gott 190; u. Tod 26-; 94; 139-; 194.
Lebendigwerden Gottes in uns 155.
*Lebens*abkürzung 160; -anschauung 25; 49-; 115-; -art 25; 30; 185; -atem s. Pneuma.

Digitized by Google

*Lebens*aufgabe 184; -auffassung 25; 49-; -befriedigung 226; -beobachtung 15-; -bewegung 116; 227; -brot (Christus) 192; -freuden 239; -führung 25; 231; -führungskunst 8; -gefühl 20; 24; -gemeinschaft, myst. 144; 177; -genuß 204; -haltung 140; 147; -ideal 18; -interessen 227; -kraft 190; 192; -kunst 11; -leitung 21; -norm 146; -ordnung 229; -prinzip 52; -prozeß, myst. 192; -regeln 176; -tätigkeit 16; -trieb 183; -überzeugung 29; -unterhalt 230; -weise 226; -weisheit 127; 161-; -werk 119-.
Lebewesen (zóon) 18; 33; 85-; 194.
*Leb*haftigkeit 188; -loses 18; 193.
Leere (kénoma) 84-; 152; -gefühl 74.
Legalität 12.
*Lehr*ausbildung 235; -bares 39; -barkeit d. Tugend 28; -e (máthesis) 15; 51; 75; 151; 173; 175; 201; 212; 217; 234-; 237-; -ende 202; -entscheidungen 151; -er 192; -meister 157; -sätze 30; 247a; 203; -schatz 173.
Leib (sóma, sarx) 19; 51-; 128; äther. 105; böse 128; himml. 135; ird. 108; 135; 236; leid. 98; pneumat. 135; 192; psych. 135; reiner 68; sterbl. 73; tot. 128; 143; 201; vergöttl. 199; Beschwernis 155; Fremdes 99; Gefängnis 70; Grab 73; Hindernis 42; Kerker 73; Last 99; Organ d. Geist., der Seele 227; 236; Quelle d. Übel 73; Sarg 73; Verunreinigung 99; L. Christi 135; 231; 241; d. Erniedrig., d. Herrlichk. 135; d. Kirche 131-; 241; d. Pneumatiker 152; L. u. Ekstase 79; u. Materie 60; u. Seele 10; 19-; 41; 52; 58; 68; 70; 77; 86-; 97; 154; 192; 196.
*Leibes*atome 10; -schmutz 153; -vernichtung 136.
*Leib*leben d. Seele 97; -lichkeit 74; 227; -losigkeit 74.
Leichenverstümmelung 126.
*Leicht*igkeit 96; -sinn 200.
Leid 87; 196; 212; *-en* (páschein) 10; 15-; 86-; 98; 100; 122; 131; 196; 230; 232; 241; Verdienst 163; u. ewig. Leben 170-; u. Lob Gottes 240; u. Tun 94; 98.
Leidendes (páschon) 18.
Leidensbereitschaft 142.
Leidenschaft (páthos, affectus) *20-; 25-; 30; 37; 69; 159; -en (páthe) 20; 40; 246a; 43-; 87; 90; 100; 133; 176; 179; 184; -lichkeit 160; 176.
Leidenschaftslosigkeit (apátheia, Apathie) 7; 17-; 20; 25; 36; 49; 59; 62; 249a; 91; 99; 159; 173; 176; 184; 191.
*Leidens*enthebung 172; -möglichkeit 10-.
Leistung(en) 145; 162-; 210-; 219; 234.
Leistungslosigkeit 205.
*Leit*en i. d. Wahrheit 139; 225; -er f. d. Verwalt. d. Alls 18; -ung 20-; 38; 199.
Leontios v. Byzanz 234.
*Lern*begieriger (philomathés) 75; -en 75.
Lethargie 246a.
Letztes 103.
Leuchte, sittl. 184; -en, myst. 79.
Leugnung Gottes 140.
Leutseligkeit 224.
Libanios 108.
Libertinismus 143; 153-.
Liberum arbitrium indifferentiae s. Wille (freier).
Licht (phós) 82-; 250b; 256a; 152; göttl. 198-; 223; himml. 191; immaterielles 105; intelligibl. 96; myst. 249a; 224; reines 96; unzugängl. 187; 192; wahres 136-; Wohnung Gottes 192; L. d. Eingeborenen (Christus) 225; d. Erkenntnis 167; d. lógoi 79; d. Menschen (Christus) 137-; d. Vernunft 159; L. i. d. Seele 209; i. d. Welt 136-; L. u. Auge 189; u. Finsternis 140; 191; 232; u. Sonne u. untere Welt 87; u. Weisheit 69; v. oben 196.
*Licht*aufnahme 189; -glanz 189; -glorie 128; -gott 80; -herrlichkeit Christi 191; -jungfrau (parthénos) 257b; -körper 105; -leib (sóma augoeidés) 105; 108; 255b; -materie 255b; -reich, wasserelementares 70; -sphäre, göttl. 80-; 82-; -substanz, pneum. 79.
Liebe (éros, agápe, amor, caritas) 34; 87; *89; *95; 106; 119; *135-; 142; 173; 175; 188; 211; 229-; 232; 238; anfangende 223; aufopf. 124; bräutl. zu Christus 179; dien. 230; ehel. 133; erste (próte agápe) 142; fortgeschritt. 223; freie 32; 141; furchtaustreib. 141; ganze 119-; 121-; gebiet. 141; gebrauch. 228; gegenseit. 139-; geist. (amor intellectualis) 222; gottbegnadete 239; ird. 121; kindl. 34; lautere 224; natürl. (sünd.) 123-; persönl.-geschlechtl. 20; philos. (Eros) 76; reine 124; schrankenlose 124; spendende 141; tätige 223; übernatürl. 220; übersinnl. (amor intellectualis) 222; unbegrenzte 121-; untät. 223; vernünft. 24; verschwend. 124; vollkomm. 119-; 141; 179; 223; 225; wahre 223; 226; werktät. 142; zuvorkomm. 141; Dienen 121; Ende 240; Gerechtigkeit 139; Größtes *135; Motiv 222; Selbstzweck 226; Seinswille, Seinwerden 95; Sühne 169; Sündenzudeckung 163; Tugendquell 175; Verdienst 162-; Vollkommenheitsband 133; Wille z. Sein 95; sittl. Zentrum 223; L. Gottes 50; 117; 121-; 144; 146; 193; 235; L. aus Gott 139; im Leiden 241; um Gottes willen 226; u. Glaube 219; 239; u. Staat 231; u. gutes Werk 239; zu Gott u. Christus 49-; zum Logos 179; vgl. Eros.
Lieben 140.
*Liebes*arbeit 134; 164; -auswirkung 119-; -bereitschaft 142; -betätigung 140; 174; 176; -bezeugung 119; -dienst (diakonía) 142; -gabe(n) 121-; 230; -gebot 164-; 206; 226; -gemeinschaft 124; 142;

Digitized by Google

225; 229; -gesinnung(en) 140; 142; -gnade 121-; -predigt 137-; -seligkeit 96; -tat 50; -tätigkeit 223; -tränke 74; -vollkommenheit 121-; -wahnsinn (erotiké manía) 76; -werk 155; -wille 96; 119-; 155; 228; -wirkung d. Glaubens 224.
Liebhaben dch. Gott 138-; -ling Jahwes 161; -losigkeit 122; 161.
Lied, Hohes 188-; 190; -er geistl. 133.
Liegende (Büßer) 169.
Limentinus 247b.
Linien 248a.
Liturge 195; -ie 150; 235; -isches 203.
Lob 47; 216; 240; -enswertes 29-; -singen 133.
Logik 35; 47; 56; 247a; 65; 75; 110.
Logikón s. Vernunft, Vernünftiges; -ikós s. Angelegt.
Logisches 84; 227; -isch-Geistiges 81-.
Logismós s. Vernunft, Pneuma (eingeblas.)
Logismus 50.
Lógoi 79; 248b; 250a; vgl. Begriffe, Keimkräfte, Teilkräfte, Urbilder, Verhältnisse.
Lógos s. Begriff, Gedanke, Geist, Gottesbewußtsein, Pneuma (eingeblas.), Rede, Verstand, Vernunft, Wort; L. endiáthetos u. prophorikós 84; 93.
Logos 76; 249a; *137; *171-; 176; 180; 222; 227; ältester 250a; endiáthetos u. prophorikós 173; göttl. *72-; 248b; 173-; menschl. 173-; spermatikós 84; vorchristl. 173; Beistand (parákletos) 73; Berater 173; (Erz)engel 73; Führer 173; Fürsprecher 73; Gesandter 73; Gesetzgeber 173; zweiter Gott 73; 76; Heiland, Heilsoffenbarungsprinzip 173; Hohepriester 73; Idee d. Ideen 72-; Inbegriff d. lógoi 79; König 173; Kraft d. Kräfte 72-; Lehrer 173; Licht 250b; Mittler 73; 171-; Oberster, Ort d. lógoi 79; Person 188; Pneuma 80-; Retter 178; Schöpferwort, Schöpfungswerkzeug 73; Seelenbräutigam 188; Stellvertreter Gottes 73; Vorbild 179; Wahrheitsbringer 138; Weisheit Gottes 73; L. d. Gnostikós 173; u. Seele 188; u. Teufel 177; u. (Gott) Vater 189; u. Welt 137-; vgl. Wort (Gottes).
*Logos*erkenntnis 137; -idee 202-; -lehre 18-; 68-; 256a; 155; Messias 256a; -mystik 188; 222; -Pneuma 80-.
Lohn 111; 134; 145; 147; 150; *161-; *170-; 227; übermäß. 170-; 240; d. zwölft. Stunde, d. Persönlichkeit 163; L. u. Belohnung 206.
*Lohn*erwartung 174; -erwerbung 163-; -gedanke 125; -lehre 127; -übertragung auf andre 163-; -zeit 170.
Lösegeld (Christus) 117.
Lösen u. Binden 168; 186.
*Los*kauf(ung) 132-; 156; 200; 237; -kommen v. Bösen 175; -lösung, sittl. 183; 186; -sagung v. Sünde 201; *-sprechung* 170; 182; 185-; 238; kanon., sakram. 170; 259a.
Lösung, relig. 168; 187.
Lucilius 47; 61-.
Lucretius Carus 13.
Luft 18; 112; -artiges (pneumatiká) 73; -leib 85.
Lüge 126; 155; 161.
Lügenapostel 156.
Lukas 156; -evangelium, paulin. berichtigt 157.
Lukianos 56.
Lust (hedoné) 9-; 20; 27; 36; 44; 87; 133; 140; 173; bewegte (katá kínesin) 9; geist. (chará) 10-; 18-; 37; standhafte (katastematiké) 9; an Gottes Beschlüssen 173.
Lustbarkeit, weltl. 157.
Lüste 224; 230.
Lüsternheit 165.
*Lust*gefühl(e) 96; 227; -leben 74; -streben 11; -verbannung 227.
Luxus 62; 70; 127; 227.
Lykeion 243a.
Lyon (Synode) 234.
Lype s. Schmerz.
Macht (auctoritas) 37; 96; 111; absol. 115-; 130; ätherisch-sünd. 19; geschaff. 223; gesetzmäß. 209; göttl. 72; 77; 218; 237; relat. 115-; zeitl. 241; d. Bösen (d. Sünde) 171; 182-; 228; Christi 128; d. Gebetes 187.
Mächte 74; 249a; 179; (Engel) 155; 194.
Mächtigstes 82-.
*Macht*losigkeit 235; -streben 229; -volleres 105; -wille 221; -wort 80-.
Magd und Herr 191.
Magie 85-; 99-; 106; -isch-Sympathetisches 85-.
Mahl(zeit), relig. 69-; 142.
Mahnpredigt 55.
Makários s. Gesegnet, Selig.
Makarios *190-; 192; 197-; 202.
Makaríos zen s. Leben (glücksel.).
Makedonien 4.
Makkabäer 148; IV 67.
Makrobios 109.
Mammon u. Reichtum 134.
Mammonsdienst 121.
Mandäisches 147.
Mangel (Penía) 84-; 89; 193.
Mani 231.
Manía s. Wahnsinn, Liebeswahnsinn.
Manichäer 232; -ismus 232.
Mann 181.
Manna, göttl. 76.
Mannigfaltigkeit 94; 177; 224.
Männlichkeit 225.
Mantik 14; 35; 42; 49; 78; 100-.
Marcus Aurelius 8; 17; *52, 246b.
Marius Victorinus 109.
Markion 156.
Markos Eremites 198.
Martianus Capella 109.
Märtyrer 174; 211.
Martyrium 141; 157; 173; 175; 180-; 212.
Maß 11; 40; 91; 159-; 193; 204.
Massa perditionis s. Masse.
Masse 202-; d. Verderbnis (massa perditionis) 221.
Massenwirkung, philos. 1-.
*Maß*halten 11; -haltigkeit 99.
Mäßigkeit (enkráteia, sophrosyne) 11; 244b; 30; 40; 91; 174-; 212; 224; 238.

Digitized by Google

Massilienser 233-.
*Maß*loses 20; 91; -losigkeit 11-; -stab (kritérion) 14-; 23; 29; 223; -volles 91.
Materialismus 49; 52; hylozoist. 112-; panlog. 80-.
Materialität 105.
Materie (hyle) 57; 65; 250a; 84-; 105; 112; 152; 193; elementare 113; intelligible (noetiké) 90; leidende 248a; negativ 178; nichtintelligible 88; 113; präexist. 73; ungeist. 80-; urlebend. 112; Besserndes 178; Böses 83-; Kerker 178; leere Möglichkeit 90; Restprodukt 81-; Schranke 178; Unkraft 90; Urböses 83-; 88; 91; M. u. Erstes 98; u. Form 19-; 98; u. Geist 52; 65; 81-; 114; 194; u. Gott 80-; vgl. Denkmaterie.
Materiell (hylikós) 257b; -es 18; -Körperloses 105; -Lebendiges 112; -Ungeistiges 81-.
Mathematik 59; 110; -isches 56.
Máthesis s. Lehre, Aneignung (lern.).
Matthäus 130; 153; 221.
Maximos 107; d. Bekenner (Confessor) 198; 261b; 235; v. Tyros 60.
Medium 189; s. Pflichten (unvollkomm.).
Meeresstille (galéne) d. Seele 9.
Megalopsychía s. Seelengröße.
Megarik 14.
*Mehr*forderung Christi 237. -ung d. Verdienst. 239.
Meiden 210; 227.
Meineid 236.
*Mein*en 51; -ung (dóxa) 92; 175; -ungen (dóxai, hypolépseis) 9; 25; 43; 89; 91.
Melancholie 246a; 76.
Meléte s. Ausübung, Übung.
Meliamben 55.
Melito 172.
Melkart 148.
Memoria s. Gedächtnis.
Menge, vernunftbeg. 229.
Menippos 55.
Mens s. Geist, Seelenkräfte.
Mensch 18-; 52; *189; *208; 236; alter 153; 158; atmend 208; äußerer 128; beseelt-lebend. 208; böse(n Willens) 255a; 219; dämon. 99; geist. 89; gewöhnl. 39; 92; gut(en Willens) 255a; 219; himml. (ánthropos uránios) 74; innerer 128; irdischer 74; jungfräul. 188; natürl. 89; 128; neuer 133; 158; neugezeugt, geist. 137-; pneumat. 128; psych. 128; rechtschaff. 99; seelischer 89; tugendhafter, tugendstreb. 27; vollkomm. 154; wahrer 188; widergöttlich 255a; Absenker Gottes 48; Amphibium 89; Anhauch Gottes 208; guter Dämon 99; Geist 118-; 178; 208; Gott 99; Gottesebenbild 189; Herberge, Teil Gottes 48; Vater d. Götter 99; Vorgänger 218; Welt i. Klein. 73; Weltzweck 205; Wille 228; M. d. Wirklichkeit 38; aus Leib u. Seele 36; M. u. Gesellsch. 49-; u. Gott 40-; 49-; 145; 189; 205; 210; 216; u. Leben 49-; u. Mensch 40; u. Sein 215; u. Sünde 49-; u. Tier 41; u. Welt 49-; 123-; u. Weltall 20; u. Wollen 215.
Mensch-an-sich 1.
Menschen 28; 47; 85; 108; 194; 217; -brüdertum 34; -dienst nach Gottesdienst 135; -freundlichkeit 56-; gefälligkeit 134; 173; -gestalt Christi 172; -knechte 135; -liebe 24; 38; 40; -monergismus 214; 217; -natur 201; -opfer 126; *-seele* 86; 101; 104-; 110; 115; Amphibium 251a; vgl. Seele.
*Menschen*sohn 121-; 148; 207; -synergismus 170-; 176; 179; 195; 219; 233; 237; -verstand, gesunder (sensus communes, publica conscientia) 208-.
Menschheit (humanitas) 24; 237; Christi 222.
*Mensch*heitsgeschichte 172; -heitsvergottung 201; -lichkeit 126; -werdung Christi (d. Logos) 172-; 179; 188; 194; 201; 207; 227; 237.
Mére s. Seelenteile
Merikái s. Seelen (teilhafte).
Meritum s. Verdienst.
Meschiasch s. Gesalbter.
Mése práxis s. Handlung (mittlere).
Messías s. Gesalbter.
Messias 67-; 147; 156.
Metanoéin s. Bußetun.
Metánoia s. Kirchenbuße, Sinnesänderung, Umkehr.
Metaphysik 57; 107; -isches 81; 227.
Méter s. Urmutter.
Methodios 181; 185; *188.
Metis (Klugheit) 89.
*Metri*opátheia, -pathie 7; 15-; 244b; 59; 62; 249a; 91; 99.
*Metro*doros v. Chios 14; -politen 151.
Michael Palaiologos 187.
Midrasch, paläst. 71.
Miene 226.
Milde 24; 34; 48; 56; 119; 165-; 224; -erung 126; 230; -tätigkeit 150; 211.
Minderwertiges 245a.
Mineralien 18.
Ministri s. Kleriker.
Minucius Felix 214.
Misael 172.
*Misch*staat 229; -ung 57; 247b; -verfassung 34; -wesen 194.
*Miß*brauch 74; 116; 126; 177; -fallen 245b; -handlung 111; -wert 26; 245a; -werte (apaxían échonta) 25; 45.
Misthapodosía s. Vergeltung.
*Mit*besitzer d. Welt 212; -beten 168; -bürger 32; 181; -feier, relig. 168; -freude 132.
Mithras 148.
*Mit*leid 34; 48; 87; 140; 212; 237; -leiden 132; -leidenschaft (sympátheia) 85-; -menschen 24; 34; 40; 45; 181; -schuld 140.
Mitte, richt. 40; 44; 59.
Mitteilung 94; 175; 199; 228.
Mittel (z. Zweck) 18; 26; 189; 226-; -alter 103; 109-; 257a; 259a; 196; 219; 222; 232-; -barkeit d. Gotteserkenntnis 189; -wert 27; -wesen 7; 56; 60; 66-; 72; 80-; 100-; 105; 114,
Mittler 67-; 78; 80; 107; 214; Christus 120; 232; Logos 73; 171-.
Mittleres 28-; -lehre 52; 113.
*Mit*wirken (synergéin) 200;

Digitized by Google

213; *-wirkung* 176; göttl. 223; 234; menschl. 170; 179; 195; 218; 233; 237.
Moderatos 64.
Möglichkeit (possibilitas, dynamis) 90; 215-; 219; leere 90.
*Monach*ói s. Mönche; *-ón* s. Einziges.
Monarchie 4.
Monás s. Einheit, Eines.
Monastérion s. Gemach.
Mönch 183-; 202-; *-e* (monachói) 186-; 195; skyth. 234; südgall. 233.
*Mönch*sgenossenschaft 182; -heilige 185; -klöster 183; -leben 230; -orden 69; 147; 183; -priester 187; 202; -regel 185; -weihe 187; 195.
Mönchtum *181-; 202; 226; 231; ägypt. 198; abendländ. 235; christl. u. außerchr. 182-; griech. 185-.
Moné s. Bleiben (triad.).
Monica 231.
Monimos 55.
Monismus 19-; 66; 248a; 98; 112-; emanat.-pantheist. 113-; eth. 18-; neuer 112-; spiritualist. 81-; supermaterial., -rationalist., -spiritual. 81-.
Monogenés s. Ein(zig)-geborener, Sohn (Gottes).
Mónon s. Eines.
*Mono*theismus 80; 148; 152; 155; 161; 172; -theletismus 261b.
*Montan*ismus 184; 213; -us 157-.
Moral, höhere 181; 202; mönch. 202; röm. 61; u. Religion 49-; 99.
*Moral*bewußtsein 29; -ia Plutarchs 57; *-ismus* *115-; 159; 171; 187; 196; 200; 203; 213; 234; griech.-hellenist. 172; heidn., hellenist., jüd. 150; jurist. 204; überwieg. 214; vollend. 217.
*Moral*philosophie, relig. 91; -regel 6.
Mord 119; 161; 165-; 181; 223; Gottesdienst 100.
Mörder 168.
Morgenland 149; 232.
Mória s. Seelenteile.
Mortificatio s. Abtötung.
Mose(s) 68; 171; 189-; 208; attisch red. 65; Myste 77; Prophet 126.
Motiv 50; 200; -ationskraft 24; -e 50; 160.
*Müh*elosigkeit 191; -en 11; -sal 117; -selige 122.
Mund u. Herz 144.
*Mus*en 76; -ik 247a; 75; 110.
Musonius Rufus 17; 48.
*Muster*bild (parádeigma) 247a; -frommer 120-; -leben 154.
Mut 47; 87; v. außen (éxothen) u. doch verwachsen (symphyés) 6.
*Mut*artiges (thymoeidés) 42-; -loswerden 133.
Mutter 123; d. Weisheit 239; d. Sünden 236.
Mutterstolz 140.
Myron s. Salböl.
*Myst*agoge, erster 201; -agogie 103; 201; -e, echter 77; *-erien* 79; 249b; 250a; 103; christl. 192; 199; gnost. 152; griech. 203; orph.-pythag. 64; 67; tiefste 106; „Üb. d. -erien" 102.
*Mysterien*stimmung 203; -verein 147.
*Myst*erium 202; 206; *-ik* 64; 67; 100-; 113-; 179; *187-; 222; 233; -asket. 183; außerchristl. 197; christl. 197; echt christl. 223; falsche 188-; freie 199; intellektuale 223; kirchl. 197-; kirchl.-sakram. 192-; mönch. 190; 197-; neupythag. 57; prakt.-asket. 190; pythag. 62; relig. 56; spekulat. 190; 192-; wahre 188-; Gnadenquell 201; -ik u. Erkenntnis u. Wille 228.
*Myst*iker, potentieller 187-; -isch-Ekstatisches 78; -isches 56; 65; -isch-Gnostisches 47; -izismus 14; 59; 107.
Mythen 58; 107; -auslegung, allegor. 58; -deutung 99; 107.
Mythos 105.

Naassener 151.
*Nach*ahmung 47; 82-; 100; 177; 214; 237; -denken 30; *-folge* 150; 183; Christi 120-; 123; 130; 159; 172; 226.
*Nach*gelassenes (Erlaubtes) 211; -jagen 164; 166; -lassen, sittl. 50; -lassung 259a; -sicht (indulgentia) 211.
Nächstenliebe 48; 50; 120-; 173-; 223; 225; 228; 240; Gottes- u. Selbstliebe 124.
Nächster u. Sünde 167.
Nachtfeier (pannychís) 70.
Nachtragen d. Bösen 136.
Nähe d. Himmelreichs 167-.
Nahrung 231; himml. 79.
Nahrungssorgen 140.
Name, göttl. 126; 133; 212.
Narr (Sünder) 125.
Narthexbuße 169.
*National*gefühl 126; -ität u. Christ 133; 137.
Natur (physis) 18; 38; 47; 62; 84-, 251a; 253a; andere (böse) 209; animal. 19; eigentl. menschl. 89; geist. 37; 41; 114; genaturte 84-, 250b; 114; gottgleiche 42; göttl. 191; 196; 199; gute 209; höchste 19; höhere (natura [quae] supra [est]) 19; 101; 114-; individuelle 46; intelligible 189; menschl. 42; 213; naturierende 84-, 250b; naturierte 84, 250b; 114; niedere 19; 114-; obere 114-; phys., psych. 114; seel. 191; 196; sinnl. 37; 50; 75; sittl. glücklich veranl. 75; vegetat. 19; Gott 249a; Stufenreich 18; richt. Vernunft 35; nach d. N. (leben) 11; v. N. (physei) 15; 33; N. u. All 113-; u. Können 215; u. Seele 42-; u. Welt 93.
Natura quae supra est s. Natur (höhere).
*Natur*alismus 113-; -anlage 248b; -eigentümlichkeit 209; -en, zwei, d. Seele 191; -erkenntnis 47; -gegebenheit, sittl. 127; -gemäßes 36; -gemäßheit 6; 20; 59; -gesetz 228; -haftes 85; -kraft 200; 213; 223.
Natürliches 207; 213; 232; erstes (próta katá physin) 36; 45.
*Natur*offenbarung 173; -recht 33; 63; -rechtslehre 54; -trieb 22; -wesen 19; -widriges 26; 37; 43; -zusammenhang, mag. 85-; -zustand, menschl. 63; -zweck 20; 26.
Nausiphanes 9.
Nebi'im s. Propheten.

Digitized by Google

Negation 104; -ives 94; 227; -ivität 84-.
Neid 124; 159; 205; 236.
Neigung, sittl. 99; 158; 189; 216; 222; sünd. 201; v. oben (Gnade) 170.
Neigungen als Motiv 16.
Neilos v. Sinai 198.
Nemesios 109.
Nephesch s. Seele.
*Neu*begnadung 187; -zeugung 137-; *-es Testament* *49-; 120-; 150; 161-; 170-; 197; d. Freiheit 205; u. Altes T. 145; 203.
*Neu*gestaltung, sittl. 128; -gewordensein 123.
*Neuplato*niker 53; -isches 59; 261a; -ische Schulen 97-; -isierung d. Kirche 204; -ismus 1; 60; 248b; *80-; *112-; 192-; 197; 202-; 222; 232; -pythagoreer 53; -pythagoreisches 71-; -pythagoreismus 1; 56; 59; *64-, 248a; 148.
*Nicht*bedürfen 9; -beerdigung 126; -beiunsstehendes (aproáireta) 25; -betätigung, polit. 245b; -christ 146; -erreichen 51; -iges 227; -igkeit d. Menschen 79; -mehrsündigen 167; -notwendigkeit d. Sünde 214; -pflichtmäßiges 211.
Nichts u. Welt 108.
*Nichts*ehendes Sehen 189; -seiendes 193; -sein 81-; 84-; -seinsollendes 200; -sterben-können u. Sterbenkönnen 219; -sündigen-Können (posse non peccare) u. -Sündigenkönnen (non posse pecare) 116; 219; 224; -sympathisches 95; -verbotenes 211; -verlassenwerden dch. Gnade 240; -vernünftiges 41; 44; -wollen d. Guten 236.
Niederes 19; 207.
Niederwerfung dch. freien Willen 221.
*Niedrig*eres 106; -keit 194; -stes 103.
Nigidius Figulus 62; *64.
Nigrinos 59.
*Nikä*a 186; 188; -nisches 198.
*Nikol*aiten 151; -machos a. Gerasa 64.
Noah 75; 208.
Nochnichtsein d. Ersten 82.
Noéin s. Denken.
Noerá s. Streben (intell.). -ón s. Vernünftiges, Pneuma (vernünft.); -ós s. Wort (intell.).
Noéseis s. Gedanken.
Nóesis s. Anschauung, Denken, Denkform.
Noetiké s. Materie (intell.).
*Noet*ón s. Intelligibles; -ón kai noerón s. Intelligibel-Intellektuelles; -ós s. Welt (gedachte, geist.).
Nominalismus 60; 189.
Nómos s. Gesetz.
Nonnenklöster 183.
Non posse peccare s. Nicht-Sündigenkönnen.
Nordafrikaner 149.
Norm, relig. 67; sittl. 16; 62; Christi 121-; Rechts- 12.
*Normale*s 20; -zustand, sittl. 199; -en, log. 245a.
Notwendigkeit d. göttl. Barmherzigkeit 240.
Not 141; 183; 224; Israels 161.
Notbehelf 107.
Nötigung, äußere 15.
Notitia s. Kenntnis.
*Not*tun (Nötigsein) d. Einen 123-; -wendiges 230; *-wendigkeit* (heimarméne) 14-; 21; 35; 42; 82; 87; 105; 108-; 111; d. Bewegung 12; d. Glaubens 239; d. Übels 49.
Nüchternheit 54; 188.
Nullpunkt, absol. 81-.
Numenios 59; *65; 98.
Numidier 149.
Nur-Choiker 154; -Pneumatiker 154.
Nus s. Geist, Geisterwelt, Intellekt, Intelligenz, Pneuma (eingeblas.), Vernunft.
Nutzen 12; 35; 37; 143; 174; 230; d. Staates 37; d. Sündenfalls 240; guter Werke 239.
Nutzensgemeinschaft 229.
Nützlich 51; -es (utile) 45; 50; 218.
Nützlichkeitsstreben 50.

Obenansitzen Christi 239.
*Ober*hirt, geistl. 151; -priester, röm. 151.
Objekt 100-; 203; -e, erste, d. sinnl. Triebe (próta katá physin) 36.
Objektiv-Vernünftiges 22.
Obrigkeit 135, 255b.
Octavius d. Min. Felix 214.
Odysseusideal 55.
Offenbarung 178; 187; 239; einzig dch. Christus 153; entscheid., geheime 152; göttl. 57; 125-; 214; 228; höhere 187; imman. 50; öffentl. 152; prophet. 171-; transzend. 50; verhüllte 152; vollkomm. 143; vorläuf. 226; Lehre 201; O. Christi 201; Johannis (Apokalypse) 141; 157; 162-; d. sittl. Ideals 127; d. Logos 177; dchs. Wort 173; O. u. Vernunft 50; 174.
Offenbarungen 54; 183; paraklet. 157; dch. Christus 143; Gottes 73.
*Offenbarungs*deutung 187; -glaube 56; 103; -zweck 204.
Öffentlichkeit d. Buße 169.
Ohnmacht, relig. 129; d. Sündenmacht 220.
Ohren i. Augen verwand. 79.
Oikéion s. Eigenes.
Oikéiosis s. Zugehörigkeit, Selbsterhaltung.
Oinomaos 56.
Okellos 64.
Olbios s. Gesegnet.
Oligarchie 62.
Ontologie 65.
Ontos ón s. Sein (wahres).
Operans s. Gnade (wirk.).
Opfer 64-; 192; 203; blut. 69; 99; heilbring. 240-; reines 166; sittl. 191; unblut. 65; Isaaks 143; i. Erlaubtem 160.
Opfermut 180.
Ophiten 151.
Opposition, innerkirchl. 233.
Optimismus 12-; 34; 49-; 180; 207.
Opus s. Werk.
Orakel 14; 57; Chald. 67.
Orange (Synode) 234-.
*Ordens*gewand 183; -häuser, essen. 69; -mitglieder, niedere 69.
*Ordn*en (kosméin) 89; 261a; -ung 126; 189; 229; -ungen, sündhafte 229; -ungsprinzip 113.
Orexis s. Begehren, Streben.
Organ 227; 231; 236; freies 132; *-e* 43; 105.

Digitized by Google

*Organi*sationsstufen 18-; -ismus 85-; 229; -wirkungen 94.
Orgiasmus 76.
Orient 4-; alen 65; -alisches 54; 57; 67; 80; 100; 148-; 172; 203.
*Origene*s 165; *176-; 182; 187-; 202; 208; 233; -ismus 185.
Ormazd 148; 152.
*Orphe*us 68; -ik 54; 78; 148; -isches 64; 109.
Ort d. Frommen 165; d. Ideen 73; 80-; 102; d. lógoi 79; d. Mitte 154; d. Qual 70; d. Stille 183; d. Züchtigung 180.
Orthodoxe s. Rechtgläubige; -ie 56; 198.
Orthós s. Vernunft (richt., wahre).
Ortsbewegungsvermögen 38; 251a.
Osiris 148.
Ostiensis (Hostiensis) 264b.
Ovidius 63.

Pachomios 185.
Pädagogik 51.
Paidéia s. Erziehung.
Pakt Gottes m. d. Mensch. 210.
Panaitios v. Rhodos 17; 35; *36-; 246a; 53; 61-; 63; 65.
Pandekten 63.
*Pan*entheismus 112-; -hellenismus 5; -nychís s. Nachtfeier.
Pantänus 173.
Pantheismus 10; 49; 62; 69; 109; 112-; 191; 204; dynam. 60; evolut. 112-; monist. 18.
Pantodynamos s. Wort (allmächt.).
Pappos s. Vater (Sohn u. Enkel).
Papst 151; -tum 151; 233; 235.
Parádeigma s. Musterbild, Urbild, Vorbild; -ata s. Urbilder; -atikós s. Urbildlich.
Paradies 249a; 194; 200; 211; 235.
*Paradieses*herrlichkeit 224; -leiter 198.
Paraklet 157.
Parákletos s. Beistand.
Paränese s. Zurede.
Pará physin s. Eroten, Widernatürlich; P. to kathékon s. Ungeziemendes.
Parmenides 71; 106.
Parthenikón s. Geist (jungfräul.).
Parthénos s. Lichtjungfrau.
Parusie s. Wiederkunft.
*Pásch*ein s. Leiden; -on s. Leidendes.
*Passi*vität 85-; 97; -ismus 16.
Pastoralbrief, erst. 151.
Páthe s. Affekte, Affektionen, Leidenschaften.
Páthos s. Leidenschaft.
Patriarch, montanist. 158; -at v. Pepuza 158; -en 75; 205.
Patristik 55.
*Paul*inismus 149; *-us* *125; 136-; 256a, b; 143; 145-; 150; 154-; 156-; 162; 166; 190; 261a; 208; 213; 220-; 223; 231-; 239; Gnostiker 155-; Heidenapostel 125; u. Saulus 128; u. Seneca 48.
Pein 74; -igung 148; 169.
*Pelag*ianismus *215-; 232; -ius 215-.
Penía s. Mangel.
Pepuza 158.
Peráinon s. Begrenzendes.
Peraten 151.
Peregrinos Proteus 56.
Perfectum s. Pflichten (vollkomm.).
Pergamenische Schule 107.
*Peripatéi*n s. Wandeln; -etiker s. Aristoteliker; -etische Schule 60; -os 243a.
Peristáseis s. Umstände.
Perístasis s. Umgebung.
*Perse*r 5; 148; -isches 70; 94; 100; 147-; 232.
Person(en), göttl. 188; 203; -ifikationen 69.
Persönlichkeit *115; 163; absol., außerweltl. 116; geheiligte 183; innerweltl., relat. 116; relig. 108; Gottes 50; 232; Sinn d. Welt 115-; P. gegen P. 115; P. u. Amt (d. Seelsorg.) 182; 187; u. Lohn 163.
Persönlichkeitsgemeinschaft 228.
Pessimismus 48-; 134.
Petrus 151; 156; Damiani 259a; Lombardus 259a.
Petrusbrief, erster 162.
Pfadfinder chr.-myst. Leb. 190.
Pferd-an-sich 1.
Pflanzen 35; 64; 85; 194; -reich 18.
Pflanzstätte (seminarium) d. Staates 264a.
Pflicht *39; doppelte 39; gewöhnl., mittlere (kathékon) 39; mönch. 186; sittl. 163-; -unveränderl. 39; vollkomm. (katórthoma) 39; weltl. 186; P. d. Beichte 186; d. Humanität 50; d. Nächstenliebe 48; aus Recht 175; geg. Gott 123; geg. sich selbst 181; P. u. Lohn 170-.
Pflichten 127; 181; unvollkomm. (medium), vollkomm. (perfectum) 218; d. Dämonen 58; „Üb. d. P." Ciceros 217; „Üb. d. P. d. Kleriker" Ambros. 217-.
Pflichtenlehre 39; 47; 63.
*Pflicht*erfüllung 31; -mäßigkeit 175; -widriges 159.
Phaidon 78.
Phaidros 76.
Phainómenon s. Erscheinendes.
Phantasía s. Vorstellung.
*Phanta*sien, -astik 103.
Pharisäer 67; 127-; 145; 147; 162; -tum 120-.
Pharisäisches 69.
Pháulos s. Schlechter,
Philebos 6; 104.
Philía s. Freundschaft.
Philodemos v. Gadara 13.
Philomathés s. Lernbegieriger.
Philon v. Alexandreia 54; 247a; 59; 68; *70-; 80-; 114; 128; 256a; 190; 192; 203; v. Larisa 7.
Philonides v. Laodik. 13.
*Philon*isches 250b; -ismus 113.
Philoponos, Joannes 109.
Philosoph(en) 46; 62; 78.
*Philosophen*geist 77; *-schule* i. Alexandreia 108; i. Athen 110.
Philosophie *8; 78; christl. 250b; griech. 112-; i. Rom 61; griech.-hellenist. 148; jüd.-alex. 54; jüd.-hellenist. 67-; neutrale 108; prakt. 47; 51; 61; 98; vernünft. Denken 171-; Heilserkenntnis 173; P. d. Freiheit 51; P. u. Christentum 174; 204; u. Gnosis 174; u. Gottesglaube 203; u. Mystik 198;

Digitized by Google

u. Religion 53; 100; ihr Nutzen 8.
Phison 249a.
Phóbos s. Furcht.
Phonetikón s. Sprachvermögen.
Phós s. Licht.
Phrónesis s. Einsicht.
Phylengenossen 34.
Physei s. Natur (v. N.), Eroten.
Physik 8-; 244a; 40; 47; 247a; 65.
Physikái s. Begriffe (empir.).
Physiologie 19.
Physis s. Natur.
Pietas s. Frömmigkeit.
Pietät 34; 126; 140; 224.
Pistés s. Getreu; -éuein s. Glauben; *-iker* 174; 259b; 176; 182; 187.
Pístis s. Glaube, Glaubenstreue, Überzeugung.
Pistis Sophia 151.
Pithanótes s. Wahrscheinlichkeit.
Planetengeister 152.
Platon 1-; 243a; 19; 27; 33; 41; 246b; 54; 56; 65-; 68; 70; 249a; 76-; 80-; 89; 91; 102; 104-; 252b; 109; 113-; 253a; 171; 188; -iker 2-; 6-; 65; 252b; -isches 35-; 57; 64-; 67-; 71-; 249b; 198; 202-; *-ismus* 42; 59; 250a; 108-; eklekt. 110; mittlerer 7; *56; 248b; 108; stoischer 62.
Pléroma s. Fülle.
Plotinos *81-; 250a; 98-; 103; 107; 109-; 113; 190; 197.
Plutarchos v. Athen 98; *102; 108; v. Chaironeia 53; *57-.
Plutokratie 62.
Pneuma (pnéuma) 18-; 43; 113-; 154; 178; äther. 41; befreiendes 261a; eingeblas. (logismós, nus, lógos) 128; freies 261a; göttl. 77; 261a; mant. 79; materielles 80-; menschl. (tu anthrópu) 128; 261a; prophet. 77; vernünft. (noerón) 68; Engelsbraut 154; hl. Geist 190; Gott 80-; Vernunft 74; P. u. Blut 43; u. sarx 128; u. Seele 77; 79; 190; vgl. Geist, Geisteshauch.
Pnéuma gnóseos s. Geist (d. Erkenntnis); P. hágion s. Geist (heiliger).
*Pneuma*lehre 18-; -Sarx-Lehre 135; -stufen 18-.
Pneumatiká s. Luftartiges.
*Pneuma*tiker 79; 128; 152; 154-; 174; 208; vgl. Gnostiker.
*Pneuma*tikón s. Gottesbewußtsein; -ation s. Seele.
Pnéuma tu anthrópu s. Pneuma (menschl.).
Pöbel, lungernder 62.
Poenitentia s. Kirchenbuße.
Poietiké s. Kraft (schaff.); -ós s. Vernunft (tät.).
Poimandres 66.
Poiún s. Wirkendes.
Polemik, sarkast. 55.
Polemon 6-.
Pólis s. Stadtstaat.
Politeia Zenons 33.
Políteuma s. Staatswesen.
Politik 247a.
Poltern, kyn. 56.
Polytheismus 69; 100-; 107-; 172-.
Ponerós s. Schlechter.
Pónos s. Unlust; -Ideal 55.
*Popu*lärethik 55; -arisierung 6; 213; -arphilosophen 60; -arphilosophie 148.
Populus s. Staat.
Poros 89.
Porphyrios 250a; 91; 97; *98-; 102; 105; 109-.
Poseidonios v. Apameia 13; 17; 35-; 41; 47-; 52-; 55; 57; 59-; 62; 65; 67; 71-; 248b; 78; 80; 110.
Posse non peccare s. Nichtsündigen-können.
Possenreißerei 236.
Possibilitas s. Möglichkeit.
Potamon v. Alex. 63.
Potentialität 21; 26.
Potenz(en) 90; 186; -ierung, innerl. 189.
Praecepta s. Gebotenes.
*Prädestina*tianismus 234; -ation 129-; 136-; 220-; 233-; 237; -ierte s. Auserwählte.
Prädikate, negat. 104.
Präexistenz Christi 138; d. Ideen 64; d. Kirche 203; d. Materie 73; d. Messias 148; d. Seele 42; 68; 74; 110.
Präformation 222.
Prahlen 136.
Práxis s. Handlung.
Praxis 16; 45; 107; 134; 235.
Predigen 171; -er 51; 127.
Predigt(en) 153; 218; 225; 234; 241; -wort 203.
Preis d. Götter 99; gerechter i. Handel 230.
Presbyter 181.
Priester 125-; 150; 182-; 185-; 187; 195; 199; 203; 214; -amt 214; -thora 127; -weihe 195; -zölibat 186.
Primat s. Vorrang.
Primordialursachen 222.
Prinzip (arché) 18-; 65-; 81-; 88; 94; 102; 105; 114; 189.
Prinzipien 44; *57; 248a; -lehre 65.
*Privat*buße 169; 182; -eigentum 218; 230; -leben 124.
Proáiresis s. Selbstbestimmungsfähigkeit, -bestimmung (freie), Entschluß, Vorsatz.
Proairetiká s. Beiunsstehendes.
Probe d. Gehorsams 116.
Problem 19; 228.
Prodikos 245a.
*Pro*egménon s. Vorgezogenes; -egúmenon s. Voranführendes; -egúmenos s. Geist (voranführ.).
Proklos 98; *102-; 190; 192; 197.
*Prokóp*tein s. Fortschreiten; -on s. Fortschreitender.
Prolépseis s. Begriffe, Vorbegriffe.
Prónoia s. Vorsehung, Fürsorge.
Pródos s. Hervorgang.
Prophet 76-; -en (nebi'im) 68; 120-; 254a; 127; 156-; 161-; 171; 173; 184; u. Frevel 126.
Prophetengabe 136; -geist 77; -partei 126.
Prophetie 79; 148; 157; 178; -innen 156.
Prophorikós s. Vernunft (sich aussprech.), Weltseele.
Proselytenkatechismus 165.
Postitution, heil. 126.
Protagoras 14.
Próta katá physin s. Natürliches, Objekte.
Próte agápe s. Liebe (erste).
Próton s. Erstes.
Prüfung, sittl. 49; 236.
Psalmen 127; 133; 161-; 190.
Pseudepigraphen 55.

Digitized by Google

*Pseudo*aristotelisches 60; -dionysios Areiopagites 187; *192-; 198-; 203-; 235; -phokylideisches Gedicht 69; -platonisches 78.
Psyché s. Seele, Leben; P. u. psychán 260a; u. sarx 155.
Psychewerden 178.
Psychiker 128; 154-; 208.
Psychologie 10-; 19; 44; 48; 53; 57-; 65; 68; 75; 85; 108; 154; 190; 199; 221-.
Publica conscientia s. Menschenverstand.
Punier 149.
Punkte 248a.
Putz d. Frauen 150.
Pyrrhon v. Elis *14-; 17.
Pythagoras 56; 65; 68; -eer 6; 65; -eisches 64-; 78; 101; 108; -eisch-Mystisches 57; -eismus 54; 64, 248a; 70; 112.

Quadratus 172.
Quadrivium 110.
Qual 196; 210.
Qualität, verborg. (héxis) 18.
Quelle d. Bösen 83-; d. Guten 95; d. Vorseh. 104; d. Seins 228.
Quellpunkt, sittl. 128.
Quietismus 199.

Rabbinen, paläst. 71-.
Rabbinisch-Synagogales 203.
Rache 122; göttl. 147; 210.
Radikalismus, kyn. 55; Christi 122; 124.
Rahab 143; 145.
Rahel (áisthesis) 74.
Rangordnung 27; 211.
Rat 224; 238; evang. 226; 240; geist. 185-; u. Tat 122.
Räte, evang. (consilia evangelica) 154; 160; 181.
Ratio s. Verstand, Vernunft.
*Rationalis*mus 5; 159; -itas s. Vernünftigkeit.
*Rat*schläge 47; -schluß, göttl. 132-; 177; 237.
Raub 166-.
Raum als Lichtkörper 105.
Reaktion 148; 165.
Realismus 2.
Reatus s. Schuld.
Recapitulatio s. Vollendung, Wiederherstellung.
Rechnen auf Lohn 171.
Recht[1]: r. u. billig 134.
Recht[2] (díkaion) 12; 33; absol. (Gottes) 130; gemeins. 33; geoffenb. 151; göttl. (jus divinum) 151; himml. 124; posit. 33; relig. 125; unwandelb. 151; d. Stärkeren 33; d. Teufels 235; 237; aus Liebe, zur Lust 175; R. u. Lohn 163-; u. Tiere 63.
*Rechtfertig*en (dikaiún) 145; *-ung* (dikáiosis) 117; 129-; 143-; Gerechtsprechung 118-; Gottes (Theodizee) 35; 69; 93-; 105; 110-; 207; d. heidn. Weisheit 172; aus Gesetzeswerken 129; aus Glauben allein 129; 143; 165; aus (Glaubens-)Werken 146; aus eigner Kraft 129; R. u. Errettung 145.
Rechtgläubige (Orthodoxe) 202; -keit 157; 202.
Rechtmäßigkeit 175.
*Rechts*anspruch 206; -anstalt 150; -begriff 12; -bewußtsein 29.
*Rechtschaffen*heit 212; -er 99.
*Rechts*einrichtungen 230; -gedanke 208; -gemeinschaft 41; 229; maßstab d. Vergeltung 149-; -norm 12; -ordnung 12; 230; -sinn 126; -verhältnis 35; 163; -verlust d. Teufels 235.
*Recht*tat (katórthoma) 29-; -tun, absol. (katórthosis) 31.
Rede (lógos) 64; 226; *-en* u. Tun 47; Gottes s. Sprechen.
Reflexion 106.
Reflexionsstandpunkt 81-.
Reformation 233.
*Regier*en m. Christus 240; -er d. Welt 232.
*Reg*samkeit, geist. 110; -ungen, gute 185.
Reich, röm. 229; tausendjähr. 214; zukünft. 212; Räuberbande 229; Christi 118-; Gottes 121-; 138; 145; 147; 163.
Reiche(r) 244a; 230; *-tum* 45; 55; 69; 96; 180; d. Erkennens, Wissens 223; im Himmel 171-; u. Armut 134; u. Mammon 134.
Reife, geist. 23.
*Rein*halten, sittl. 230; *-heit* 79; 124; 173; 183-; Christi 139; 141; d. Form 18-; Gottes 65.
*Reinheits*ideal 226; -vorschriften 69.
*Reini*gkeit, ehel. 211; *-igung* (kátharsis), körperl.-relig. 69; sittl.-relig. 96-; 139; 143; 148; 171; 183; 189; 191-; *195-; 199; 201; 227; 234; d. Liebe 223; d. Staates 229; dch. Mathematik 59.
*Reinigungs*gewalt, -weihe 195.
Reinlichkeit 176.
*Reiz*en d. Kinder 133; -mittel, sinnl. 74; -ung z. Sünde 217.
Rekonziliation (Friedenserteilung) 168; 241, 264b.
Relatives 226-; -ismus 14-; -ität 17.
Religion 57; *62-; 99-; christl. 115-; falsche 214; israelit. 161; jüd. 147-; nationalgebund. u. weltweite 147; röm. 61; wahre 173; u. Moral 49; 99; 125-; u. Philos. 53; 100.
Religionen, drei 62.
*Religions*fälschung 100; -lehre 203; -mischung s. Synkretismus.
Religiös-Ethisches 107; -Schwärmerisches 56; -es 48.
Religiosität 65; 109; 223-.
*Re*manation 114; -signation(sverdienst) 211.
Retter (sotér) 152; 178; 191; -ung 122; 180.
Reue 20; 49; 118-; 167-; 185; 210; 225; 238; Gottes 67.
Revolution u. Evolution 112-.
Rhetorik 75; 110.
Rhythmus, harmon. 227.
*Richt*en 170; -er (Gott) 125; 212.
Richtertätigkeit 32.
*Richt*ig 16-; -iges 159; -punkt, prakt. 16; -schnur 33; 37; -ung, himml. 224.
Rigorismus 160.
Ringen, sittl.-relig. 25; 158; 183; 188; 198; um Lohn 170-.
Riten, göttl., heil. 203.
*Roh*eit 56; -es 40.
Rom 234; u. Philos. 61.
Römer 34; 47; 61-; 148-; letzter 110.
*Römer*reich 5; 59; 149; -tum 61-.

Digitized by Google

Römisches 149; 208.
Roxane 5.
Ruach s. Geist.
*Rück*fall 180; 196; fällige 168; -kehr, myst. 96-; 102; 114-; 178; 196; -schau, philos. 54; -sicht 264b; -sichtslosigkeit 32; -stufung d. Alls 114-; -verwandlung d. Dinge 112-; -weg zu Gott 194; -wendung (epistrophé), triad. 102-.
Rüge, relig. 169; 182.
*Ruh*e (hesychía) 53; 74-; 83; 92; 154; 204; 225; 229; 236; *-en* (d. Herzens) i. Gott 222; Gottes i. d. Seele 191.
Ruhestätte, heil. 176.
Ruhm 27; 63; 212; 239.
Ruth 126.
Ryén s. Fluß.

Sabaoth-Jahwe 153.
Sabazios 148.
*Sabbat*feier 69; -gebot 126.
Saeculum s. Welt (i. e. S.).
Sagen d. Guten 216.
Sakralrecht, röm. 63.
Sakrament 170; 235; -ales 192; 256a; -alien 201; 261a; *-e* 70; 192; 195; 201; 233; 235; abendländ. 187; sieben 259a; Sinnbilder 199.
*Sakramentspend*er 187; 202; 233; -ung 195; 201; 241.
*Salb*öl (myron) 195; -ung 70; m. Freudenöl 179.
Sallustios 108.
Salomon 67.
Salomo-Oden 162.
*Salz*darreichung 241; -streuen auf Zerstörtes 126; -weihe 241.
Same, göttl. 171-; 191; Abrahams 136.
Samen, unvergängl. 139-, -bestandteile 73.
Sammlung 227; 230.
Sanftmut 24; 34; 87; 119; 133; 224; 240.
Sapiens s. Weiser.
*Sarkik*er 128; 152; 155; -ós s. Fleisch (v. Fl.).
Sarx s. Fleisch, Leib; Wort S. 248b.
Satan 120; 183; 191.
Satire 62.
*Saturn*alien (Makrobios) 109; -il 151.
Satzung: dch. S. (thései) 33; -en, konvent. 12.
Saulus 128.
Scävola, Mucius 61-; 63.
Scipio d. Jüng. 61-.
Schaden 45; 52; 229.
Schädlich 51.
Schaffen 92-.
Scham 20; -gefühl 186; -haftigkeit (aidemosyne) 40; 212; -losigkeit 40; 56; 74.
Schande 11; 27.
Schändlichkeit 223.
Schandrede 133.
Schändung der Gottesbraut 191.
Schärfe d. Sinne 27.
Schattendinge (Geringes) 180.
Schatz im Himmel 121-.
Schätze, heilige 170.
Schau (theoría)* 84-; 86; 99; 141; 227; vgl. Schauen.
Schauder 20; 245a; -n vor d. Gericht 143.
Schauen (Intuition, theoría) 76; 79; 92; *96-; 222; andächt. 203; beständ. 188; bildl. 190; dauernd. 97; ewiges 227; freies 196; gläub. 138-; myst.* 188; 196-; schaffendes 92; unmittelb. 101; 189; vorübergeh. 97; wonnevolles 188; Wissen 188; Gottes 68; 79-; 189; 196; 239; d. Lichtes 225; im Dunkel 189-; u. Erscheinungen 189; u. Geschautes 96; u. Unterscheiden 191; vgl. Schau, Sehen.
Schauensziel 92.
Schauer, frommer 203.
Schauspiel 176.
Scheidung v. d. Liebe 131.
Schein 55; 85-; 111; 160; -gläubige 225; -haftes 85-; -hypostase 84-; -leib Christi 256-; -philosophie 56; -welt 85-.
Schelten 56.
Schema, triad. 106.
Scherzliteratur 55.
Scheu (aidós) vor Gott 49.
Schicksal (heimarméne, Fatum) 14; 21; 245a; 39; 46; 51; 59; 101; 111; 152; fürsorg. 109; menschl. 110; 234; i. d. Ewigkeit 167-; d. Sünder 167-.
Schickung Gottes 48-.
Schimmer d. Wahrheit 171.
Schisma 157; -atiker 241.
Schlaf u. Ekstase 77.
Schlange (Teufel) 209.
Schlecht 22; 51; -e 111; -er (pháulos, ponerós, kakós) 28-; 30; -eres 94; *-es* 15; 20; 26-; 29-; 37; 60; 73; 93; 227; Unwirkliches 111; am Guten 209.
*Schlecht*hinniges 90; -igkeit (kakía) 26; 47; 90-; 111.
Schlimmes 52.
Schlüsselgewalt *168-; 186-; -änderung 169-; -erweiterung 168-.
Schmähungen 260b.
Schmerz (lype) 20; 25; 27; 37; 45; 74; 140; Motiv 237; üb. Sünde 238.
*Schmerz*en 11; 51; -losigkeit (Alypie, aponía) 9; 37; 173.
Schmuck 176.
Schmücken (kosméin) 89; 261a.
Schmutz 106; 183.
Scholastik 233; antike 103.
Scholastiker, erster 110.
Schön 22; -es (kalón) 15; 63; 72; 106; 193; 227; -Gutes 193; -heit 27; 38; 76; 249b; 95-; 180; 189; 227; -stes 64.
Schonung 37.
Schöpfer 110; 235; persönl. 232; verschiedene 177; d. unteren Welt 153; u. Geschöpf 177; 191; 223; u. Ideen 64; u. Schöpfung 209; u. Seele 208.
*Schöpfer*gott 156; -kraft 178; -wort (Logos) 73; 80-.
Schöpfung 21; 68; 80-; 113; 152; 260a; 222; erste 179; Gottes 226; d. menschl. Willensvermög. 215; aus Nichts 73; 108; u. Schöpfer 209.
*Schöpfungs*gnade 207; 213-; 234; -tage u. Trinität 173; -werkzeug (Logos) 73.
Schranke d. Einzeln. 11; 178.
Schreck 245a; 20; -bilder 261a.
Schriftauslegung 71; 202.
Schriftenkanon 150.
*Schrift*erklärungen 218; -gelehrte 120-; 127; -sinn 187; -verwerfung 154.
Schüchternheit 40.
Schuld (reatus) 87-; 94; 99; 117; 134; 177; 182; 194;

Digitized by Google

209; 237: eigne, fremde 239; neue 236; u. Buße 238.
*Schuld*beseitigung 118; -bewußtsein 123-; -ige 117; -igkeit Gottes 145; *losigkeit* 177; 209; Christi 237.
Schuldner (debitores) 126; 206; -tilgung 117; vergebung dch. Gott 201.
Schule d. Gebietens u. Gehorch. 229; Gottes 225; d. Platon 243a.
*Schul*en, philos. 1-; -kämpfe 1-; 5-; 13.
Schutz 58; 126; -dämon 58-; -engel 181.
Schwäche 37; 43; 107; 120-; 177-; 193-; 261a; 201; 215; 223; ererbte 200; d. Fleisches 236; d. Willens 224; u. Kraft 27.
Schwächere, sittl. 231; 239; -es 105.
*Schwach*heit Christi 133; -heitsünde 143.
Schwächung, sittl. 158; 236.
Schwachwerden, seel. 88.
Schwärmerei 76; 103.
Schwatzhaftigkeit 236.
Schweigen, myst. 198; des Weibes i. d. Gemeinde 134.
Schwere d. Sünde 184; -mut 184.
Schwert dch. Christus 124.
Schwester dch. Gottesliebe 123.
Schwierigkeit d. Sündenbekämpfung 184.
Seele (psyché, pneumátion, nephesch) 10-; 18-; 38; *41; 52; 84-; 89: 251a; 104: 128: 173: 178; 194; 222; allgemeine 250b; apathisch (apathés) 90: v. außen eintret. 42; bessere 90; böse 70: dreigeteilt 101; empfind., ernähr. 73; freie 93; fromme, gerechtfert. 225; geringere 90; gezeugt 73; gottverwandt 192; gute 70; innerweltl. (enkósmios) 87; kräftiger lebende 250b; lebendige 208-; leibbeherrsch. 89; materiell 53; menschl. 101; 128; reine 192; sterbl. 214; tätig (im Bestimmten od. Begrenzt.) 90; tier. 101; übermenschl. 101; überweltl. (hyperkósmios) 86-; ungezeugte 189; unsterbl. (werdend) 60; 214; 236; veränderl. 222; vernünft. 66; 236; vernunftlose 66; Abriß d. Gottes 52; Amphibium 89; Anhauch Gottes 208; Begriff 90; schweig. B. 92; Bestimmtes 97; Bild Gottes 190; Christusbild 191; Geist(eswesen) 73; 89; 208; Gotteserbin 192; Intellekt 89; Logosbraut 260a; Natur 88-; reine Schau 86; Selbständiges 85-; Vernunft 86; 89; Zahl 90; S. Christi 179; d. Dämonen, d. Engel 101; d. Götter 100; d. Heroen 101; d. Kindes 23; d. Künstlers 247a; S. u. Äther 78; u. Außenwelt 196; u. Fleisch u. Geist 208; u. Geist 81-; 154; u. Gnade 249a; u. Gott 188; 191; 223; 227; u. Intelligibles 251a; u. Körperwelt 98; u. Leib 10; 19-; 41-; 52; 58; 60; 66; 68; 70; 77-; 86-; 97; 154; 192; 196; u. Logos 188; u. Materie 81-; u. Natur 42-; u. Pneuma 190; u. Schöpfer 208; u. Vernunft 59; 61; 68; 74; zw. Geist u. Fleisch 154.
Seelen 249b; arme 240; d. Leib beiwohn. 86; dämon. 58; 104; 107; göttl. 104-; leiblose 73; menschl. 200; nichtgöttl. 107; teilhafte merikái) 104; d. Verstorb. 241.
*Seelen*atome 9-; -aufstieg 78; 89-; -auge 79; begriff, alttest. 128; -bewegung(en) 20; -bräutigam 260a; 188; 191-; -daimon 58; erkenntnis 227; -friede s. Ungestörtheit.
*Seelen*funktionen 52; -glück 173, -größe (megalopsychía) 91; -grund 222; -haftes 85; -heil 98; 184; -kräfte (dynámeis) 41; 43; 76: 87; 102; höhere (mens) 197.
Seelenmaterie 191; -messe 241; -nahrung 79; -pneuma 43; 128; -rangordnung 101; -ruhe 40; -speise 181; -spiegel 189; -stärke 51; -stimmung(en) 244b; 181; -substanz 222; -teil(e) (mória, mére) 19; 36; 41; 43, 52-; 66; 128; -verkehr 79; -vermögen 19-; *38; 40-; *42-; 44; 106; -vermögenslehre 251a; -wanderung 58; 88; 94.
Seelewerden 178.
*Seel*isches 104; -sorge 184-; 199; 202; 241.
Segen 106; -spendung 186.
Segnungen 261a.
Sehen dch. Nichtsehen 189; u. Auge 189; vgl. Schauen.
Seher (horatikós) 79; -begeisterung, prophet. 76.
Sehnsucht 54; 87; 115; 141; andre 76; Gottes 191.
*Seiend*er 72; -es 66; 72; 104: 193; 232.
Sein 90; 216; 222; absol. 235; dynam. Gottes 193; gestalloses 193; geteiltes 102; innerst. sittl. 138-; intelligibles 104; reines 193; sittl. 95; veränderl. 102; wahres (óntós on) 79; 178; wandellos. 227; d. Geistes 95; dch. Denken 92; S. u. Denken 83-; u. Gott 193; u. Handlung u. Mensch 215; u. Schein 55.
Seinkönnen 215-.
Seinsstufen s. Hypostasen.
Seinswille 95.
Seinwerden 82; 95.
Sekte(n) 63; 69; 151; 172; 182; 232.
Selbst 95; 222; göttl. 116; universalist. weltweit. 92-; Geistesgabe 124.
*Selbständig*keit 51; 78; 85-; 87-; 125-; 141; 178; 196; -sein d. Seele 88.
*Selbst*anschauung 83-; 178; -arbeit 230; -beherrschung (sophrosyne) 40; 224; -belehrung 133; -beobachtung 185; 187; -beschränkung Gottes 221; bestimmungs(sfähigkeit) (proáiresis) 21; 25; 31; 99; 146: -betrachtungen M. Aurels 52; -beurteilung 28; -bewußtseiu 84-; 178, 260a; -bindung Gottes 21: -eines (autoén) 104; -einkehr 178; 196; *-erhaltung* 50; 89; in Erhaltung d. Gemeins. (oikéiosis) 33; erhaltungstrieb 24; 29-; *-erkenntnis* 50; 78; 99; 159; 185-, Gottes 197.
*Selbst*erhöhung 114-; 152; 155; 228; -erniedrigung 50; 162-; -erwerbung d. Heils

Digitized by Google

179: -erzeugung 230; formung 19-; -gefälligkeit 160; -gefühl 79; -genügsam (autarkés) 89; -genügsamkeit 4; 32; 36; 46; 50; 59; 62; 72; 92; -gesetzgebung (Autonomie) 4; 92; 133; -gewalt s. Beiunsstehen.
*Selbst*heilung 94; herrlichkeit 51-; -kasteiung 182; -konzentration 196; -kreuzigung 159; -leitung 21; -leuchte (Intelligibles) 79) -liebe 24; 120-; 124; 174; 223; -mächtigkeit 115-; -mitteilung Gottes 193; -mord 31; 39; 59; 97; 160; -norm Gottes 116; -prädestination 88; -prüfung 159; 182; 239; -quälerei 182; -reinigung 226; -rettung 176; -schau 92; 95-; 197; -setzung Gottes 116; -sympathie 85-; -tat, sünd. 117; -überhebung 40; -überwindung 185; -verbrennung 56; -verdienen d. Heils 217; -vernichtung 176; -versunkenheit 78; -verursachung Gottes 116; -wert d. Askese 183; -wirkung, übernat. 186; 186; -zucht 183; 186; 202; -zweck 222; 226-.
Selig (makários) 31; -e 240; *-keit* 68; 179-; 186; 196; 222; ewige 212; 239; himml. 224; höchste 141; teilweise 154; d. Armen i. Geiste 122; d. Demut 226; d. Keuschheit 211; d. Toten 141; d. Trauernden 122.
*Selig*keitsverlust 236; -machen 239; -werden 234.
Semiaugustinismus 231-; *233-; 235; 237.
Seminarium s. Keimzelle, Pflanzstätte.
Semipelagianismus 216; 231-; *234-; 238; 264b.
Semnéion s. Gemach.
*Send*briefe Joh. 142; -ung. d. hl. Geistes 238.
Seneca 14; 17; *47; 51-; 246b; 55.
*Sensual*ismus 8; -itas s. Sinnlichkeit.
Sensus communes s. Menschenverstand.
Sentenzen d. Isidoros 235.
Septuaginta 67.
Sequi s. Streben (zu Gott).
Seraphim 194.
Serapis 148.
Sethianer 151.
Setzung dch. Gott 116.
*Sex*tier, -ius 62; -os Empeirikos 8; *15-.
*Sich*aussprechen 30; -bekehren 170-; -beugen vor Gott 138; 209; -bewegendes 112; blähen 136; -dienenlassen 121-; -erfreuen (frui) 224.
Sicherstellung d. Gottähnlichkeit 205.
*Sich*freuen (frui) 224; 226; 228; 230; -fügen 12; 23; 51; 227; -hingeben 117; -hüten 229; -mühegeben 170-; -selbstähnlichkeit, -selbstgleichheit Gottes 205; -selbst-in-der-Seele-Schauen Gottes 197; -selbstsehen d. Intellekts 92; -unterwerfen, sinnl. 159; -verbohren, sittl. 26; -verdientmachen, relig. 210-; -wohltunlassen 13; -zurückziehen (Gottes) 79; 231.
Sieben (Planetengeister) 152-; -fältigkeit (Hebdomade) 104; -sündenlehre 236; -sündensystem 260b; -tagewerk 68; -zahl 64-; 69.
Siechtum 76.
Sieg 49; 142; 148; 183; 216; 235.
Siegespalme 212.
Simplikios 98; 107.
Sinn, prakt. 224; d. Welt 115.
*Sinn*bilder, sakram. 199; -e (aisthéseis) 14-; 36; 43; 197.
Sinnesabtötung 197.
*Sinnen*dinge, ewige 2; -genuß 99; -leben 74; -lust 20; 37; 45; 98; -schein 85; -unlust 20; -welt 73; 80-; 83-; 85-; 101; 107; 152.
*Sinnes*änderung (metánoia) 118-; 123; 165-; -empfindungen 87; -vermögen 38; 251a; -wahrnehmung (áisthesis) 20; 22-; 245a; 84; -wahrnehmungen 8-; 14; 244b.
*Sinn*haftes 85-; -liches 104; 194; 196; *-lichkeit* (áisthesis, sensualitas) 20; 50; 73-; 88; 92; 99; 128; 160; 177; 200; 208; 224-; 232: ärgst. Feind 158; d. Götter 100; u. Sündenfall 177; u. Übersinnlichkeit 227.
*Sinnlichkeits*kultur 227; -pol d. Sünde 184.
Siricius 168.
Sitte 29; 125; i. Alt. Test. 125-; u. Zucht 56.
Sitten als Norm 16; -gebot 105; -gehorsam 151; -gesetz 126; 216-; 226; -lehre 151; -reinheit 209.
Sittliche Aufgabe 50; -es 26; 232; -Gutes 44; *-keit* 223; überrag. 231; zweit. Ranges 27; aus Sitte 125; i. Alt. Test. 125-; Gottes 161; u. Kult 127; u. Religion 125; u. Volksrecht 127.
Sittlichkeitsforderung 157.
Sittlich-Schlechtes 44.
Skepsis 1-; 7; *14-; 17; 38; 57; 59; 63; 71-; 189; 232.
Sklave 34; d. Sünde 141; 167.
Sklaven 126; 204; Christi 135; u. Freunde 141.
*Sklaven*behandlung, humane 230; -stand 230.
*Sklave*rei 41; 50; -in d. Satans 191.
Skoteiné s. Finster.
Societas humana s. Gemeinschaft (menschl.).
Sodom 125; 161.
Sohn (Gottes) 49; 117; 121; 123; 138-; 260a; 194; 207; 222; älterer 80-; ein(zig)-gebor. (monogenés) 136-; 152; Seinsquelle 228; d. unbekannt. Gottes 153; d. Vater verstehend 153; d. Menschen s. Menschensohn.
Sokrates 31; 56; 68; 78; 171-.
Sollen 12.
Sóma s. Körper, Leib.
*Sonder*recht 32; -ung 107.
Sonne d. Gerechtigkeit 218.
Sonnenkult 70; 107.
Sopatros v. Apameia 102.
Sophia s. Weisheit, Urmutter.
Sophisten 33; -erei 74; -ik 38.
Sophós s. Weiser.
Sophrosyne s. Besonnenheit, Mäßigung, Selbstbeherrschung.
Soranus, Valer. 62.
Sorge 37; 53; 86; 88; 98; 180-; -en 181.

Digitized by Google

Sotér s. Retter.
Sotion 63.
Sózein s. Erretten, Erhalten.
Soziale Gebote 126; -es 228; ethik 32; 53; 127; -ethisches 24.
Sozomenos 168.
Spaltung 104; 132.
Spannung (tónos) 19-.
*Spannungs*beseitigung 207; -grade 19; -tüchtigkeit (eutonía) 30.
Spaßmacher (spudogelóios) 55.
Speciales leges s. Einzelgesetze.
Speise 176; übernat. 138-.
Speisenverbot 153; 157.
Spekulation 174; 192; 235; -ieren als Gleichnis 107.
Spérma pneumatikón s. Geistessamen.
Spermatikói s. Keimkräfte; -ón s. Fortpflanzungsvermögen; Zeugungsvermögen; -ós s. Vernunft (keimh., samenh.).
Speusippos 6.
Sphäre, göttl. 77; 188; 196; supernat. 201; Licht- 82-.
Sphären, untere 105.
Spiegelung d. Logos 85.
Spielraum, sittl. 210; 213; 226; 228.
Spinthéres s. Funken.
Spiritus s. Atmen, Einatmen, Geist; S. sanctus s. Urmutter.
Spontaneität 12; 21.
Spott d. Abtrünn. 162.
Sprache 64; -enthaltung (aphasia) 15-; -vermögen (phonetikón) 36; 43.
Sprechen, prophet. 77; Gottes 68; 77; 79.
Sprüche, jüd. 127; 161-.
Spruchweisheit 67.
Spudáios s. Guter.
Spudogelóios s. Spaßmacher.
Staat (civitas, populus) 3-; 17; 245b; 41; 134; 228; *229-; christl. (-röm.) 124; 229; guter 229; heidn. 229; himml. (coelestis) 229; 231; röm. 149; schlechter 229; zweiter 27; Räuberbande 229; der Guten allein 33; d. Herrn 241; d. Menschen u. Götter 33; S. u. Familie 229; 264a; u. Geburt 229; u. Liebe 231; u. Wiedergeburt 229; vgl. Stadtstaat, Flächenstaat.
*Staats*bürgerpflichten 123; eigentum 230; -genossen 34; -ideal 32; -leben 37; -mann, -weiser 31; -männer u. Religion 62; -wesen (políteuma), himml. 135; -wohlprinzip 62.
Stachel d. Todes 191.
Städte 32; 70; -zerstörung u. Salzstreuen 126.
Stadtstaat (pólis) 3-.
Stammesverfassung 4.
Stand 134; v. Geweihten 187.
Stände 150; 230.
*Standes*gemäßheit 230; -pflichten 181; 230; -unterschiede 230.
*Stand*haftigkeit 11; 40; 119; 212; 224; 240; -halten 224.
Stärke 38-; 238-; unterschiede d. Vernunft 38-.
Starkmut 174-.
Stärkung, sittl.-rel. 119-; 158.
Stationen d. Heilwegs 199.
Stätte d. hl. Geistes 174.
Statthalter (Kräfte) Gottes 72.
Stehende (Büßer) 169.
Steigerung d. Buße 211; seel. 77; zur Seligkeit 224.
Stellvertreter Gottes 73; -ung dch. Christus 129.
Stephanos v. Alex. 109.
Sterben 10; 135; philos. 99; dchs Gesetz dem Ges. 133.
Sterbliche 10; -es 105, 252b.
Stereometrie 247a.
Stéresis s. Beraubung.
Sternseelen 93.
Stille 183; d. Gemüts 106.
Stimme d. Geistes 134; Gottes 183.
Stimmung, rel.-myst. 187.
Stimmungsreichtum 188.
Stoa 1-; 7; 11; 244a; *17-; 246b; *53-; 56-; 62; 249a; 113; 128; 148; 190; 202-; 204; 212-; 218; alte *17-; 51-; 57; 63; jüngere *47-; 248b; mittlere *35-.
Stoff u. Form 193; vgl. Materie.
Stoffliches s. Materielles.
Stoichéíosis s. Elementarlehre.
Stoiker 17; -isches 59-; 64-; 69; 71-, 248b; 78; 80; 108.
Stolz 184; 229; 237.
Störung d. Gesamtlebens 43; -en s. Bedürfnisse.
*Straf*ansätze, kanon. 186; -bares 194.
Strafe 11; 94; 111; 161-; ewige 210; gerechte 26; gesetzl. 11; göttl. 77; jenseit. 58; zeitl. 173; d. Sünde 117; 229; 236; 238; nach Gegenwart 161; u. Böses 227; u. Lohn 147.
*Straf*eifer 224; -erlaß 117-; -fälligkeit 161; 236; -losigkeit 117; -maß 210; -sentenz Gottes 209; -übel 117; -vermeidung 161.
Straton von Lampsakos (d. Physiker) 6; 60.
Streben (órexis, sequi), geist. 50; intellektuelles (noerá) 87; naturnotw. 50; sittl. 27; 57; 89, 251a; 103-; 194; nach Gesundheit usw. 45; n. Gottesleiden 199; n. Herrschaft 86; zu Gott 222; 224; 232; u. Lohn 170-.
*Streb*ender, sittl. 28; -ungen 222.
Streit 247b; 179; 209; -en Christi f. uns 237; -schriften 57; -sucht 182.
Strenge 48; 142; 165-; 212; übermäß. 160; d. Gebotes Christi 140; gg. sich selbst 240.
Stückwerk 136.
Studium 30.
Stufen, sittl.-rel. 225; 238; -gang, philos. 59; -lehre 19-; -ordnung 103; 194; -reich 18; 193; 226; 228.
Stultus s. Tor.
Stumpfheit, geist. 236.
Stunde, zwölfte 141; 163.
Sturz in d. Tiefe 180.
Subjekt 22; 100-; 126; 227; -ivismus 18-; 33; -ivität 22; -iv-Vernünftiges 22; -welt 101.
Substanz 68; 83; -losigkeit d. Sünde 236.
Substrat d. Betätigung 83-.
Suchen 15-; 25; 181; 183; 199.
Sühne 117; 169; 237; -institut (Gesetz) 143.
*Sühne*leistung 117; -er 129; -ungen 103.
Sünde 25-; 49; 74; 116-; 140; 259a; 177; 185; abbüßbar 168; aktuelle 236; eigene 210; eigentl. 184; erste 117; 219; geschlechtl. 228; gewöhnl. 182; gröbere

Digitized by Google

185; läßliche 182; leichte 168; 182; 184; nicht läßl. 182; nicht notwend. 214; eigentl. relig. 127; schwere 167-; 169-; 182; 184; 225; substanzlos 236; tägl. 168; verborg. 185; verschied. 236; Drohung 228; Einzelvergehen 217; Kontrastmittel d. Gnade 227; Krankheit 200; (reale) Macht 182; 228; Neigung 201; Problem 228; Schuld 182; Ungehorsam 185; Unnatur 217; Widergöttliches 116; Willenstat 217; d. Nächsten 167; gg. d. Nächsten 127; S. u. Geburt 228; u. Gnade 227; 232; u. Jenseits 240; u. Mönch 185; u. Strafe 161; 170; u. Teufel 253a; 177; 235; u. freier Wille 216.
Sünden alle schwer 184; unfreiwill. (akúsia) 75.
*Sünden*abwaschung 206; 210; -augenblick 224; *-bekenntnis* 182; 185; 210; 238; 240; gegenseit. 166; stilles 186.
*Sünden*buße 212; -enthaltung 176; -erkenntnis 129; 237; -erlassung 218; *-fall* (lapsus) 74; 119-; 129; 177; 200; 205; 220; 228; 236; erster 191; freiwill. 191; nützlich 240; u. Sinnlichkeit 177; u. guter Wille 219.
*Sünden*gefahr 228; -heilung 186; -herrschaft 118-; -klassen 166; -leben 122-; -lehre 149; -leib 201; -macht 128; 220; -natur, fleischl. 129; -neigung 122-; 184; -quell 174; -reihe 184; -reinheit (völl.) 165-; 219; 238; -reue 169; -same 209; -schmerz 238; -schuld 177; -sklave 167; -strafe 259a; 229; -tilgung 199; -überwindung 129; -unterscheidung 166; 184; -verbannung 224; *-vergebung* 73; 117; 156; 199; 212; 232; dch. Gott 185; dch. Christi Tod 217; i. d. Taufe 239; vgl. Vergebung, Verzeihung.
*Sünden*voraussetzung 201; -welt 118-; -zudeckung dch. Liebe 163; -zustand 200.
Sünder 118-; 162; begnadigt 169; grober 261a; rückfäll. 210; schwerer 167; Narr 125; Sklave 141; u. Sünde 186.
Sündetun 141.
*Sünd*haftigkeit 48; 117; 170-; 236; -iggewordener 117; -igkeit 117; -igwerden 209; -losbleiben 217; *-losigkeit* 117; 145; 216-; 233; 240; Christi 117; 237.
*Super*idealismus 115; -naturales 115-; 134; -naturalismus 115-.
Super naturam s. Gott (üb. d. Natur).
Superrationalismus 115.
Supra s. Ideenwelt (höhere), Natur (höhere), Vernunftwelt (höhere).
*Supra*idealismus 253a; -naturalismus 114, 253a; rationalismus 253a.
Suspension 259a.
Symbol(e) 155; 106.
Sympátheia s. Mitleidenschaft.
Sympathie (sympátheia), allgem. 85-; 105; d. Gleichartigen 94.
Symphyés s. Mut.
Symposion d. Methodios 188.
*Synagog*ales 203; -e 147.
Synáisthesis s. Denken (reflekt.), Bewußtsein.
Synaxis s. Eucharistie.
*Synergé*in s. Mitwirken; -ismus 200; 213-; 218.
Synesios 108.
Syngenés s. Gott (i. Mensch.)
Synkatáthesis s. Zustimmung.
*Synkreti*smus *54-; 58; *80; 155; 256a; 147-; -istisches 183.
Synkrisis s. Vereinigung.
*Syn*ode 151; 234-; -these 245a.
*Syr*er 148-; -ianos 98; 102-; 105.
System 2; 93; 102-; 214; 218; -e, gnost. 151.

Tabu, jüd. 126.
Tadel 173; 220; 239.
Tagessünden 185.
Takt 224.
Talent 27.
Tänze, relig. 70.
Tapferkeit (andréia) 11; 30; 40; 44; 67; 249a; 91; 99; 224; 238-.
Tartaros 247b.
Tat 39; 119-; 126.
Taten, gute 144-; 238; -losigkeit 223; -reden Gottes 79.
Tatianos 172.
Tätigkeit 37; 44; 47; 83; 251a; 92; 95; 98; 122.
*Tat*sächliches 228; -sünde 182; 184-; 201; 236; 238.
Taufe 118-; 195; 199-; 261b; 212; 234-; 241; freiwill. 239; zweite 187; 218; Heilssicherung 169; Lösung 168; Mysterium 206; Reinigung 210; Wiedergeburt 211; m. hl. Geist 137; d. Gewissens m. Tränen 239; u. Böses 158-; u. Buße 165-; 167-.
*Tauf*feier, geheime 203; -gabe als Aufgabe 199; -gesinnte 167; -gnade 118-; 234-; -heiligkeit 118-; -predigt 165; -siegel 165-; 168; -verpflichtung 206.
Tauros, Kalvis. 246b; 59.
Täuschung 14-; 247b; 236.
Technites s. Künstler.
Teil, göttlichster 102; -habe 93; 104; 188; 194; 199; -kräfte d. allgem. Vernunft (lógoi) 72; -nahme 66; 88; 168; 235; 237; -ung d. Ersten 82.
Teleiótes s. Vollenduug.
Teleiothéis 28.
Teleologie 2.
Teles 55.
Telestikón 108.
Télos s. Ziel, Endziel.
Telosformel(n) 18; 33; 56.
Tempel 32; 69; -schlaf 77 -träger (Christen) 164.
Tertullianus 150; 157; 165; 200; *208-; 215; 218; 221; 234.
Testament, Altes 153; Neues 120-; Neuestes 157.
Teufel 120; 139-; 179; 200; 205; 235-; 239; Geist 178; Gott dies. Welt 156; u. Gott 256a; 147; u. Sünde 253a; 177; 235-.
*Teufels*macht, -recht 235; staat 229.
Theages 78.
Theaitetos 56.
Theater 150.
Théia s. Wahnsinn (göttl.).
Theismus 49; 115-; 204.
Theodizee s. Rechtfertigung (Gottes).

Digitized by Google

Theodorich, König 110.
*Theo*doros Atheos 55; v. Asine 98; 102-; -dotos 152; -kratie 148; -logia deutsch 199; *-logie* 10; 57-; 203; ägypt. 66; apophat. 193; dreifache 62; jüd. 67-; kataphat. 193; myst. 203; negat. 82; posit. 82; 100; wissenschaftt. 188; Notbehelf 62; u. Anamnestik 78; u. Mystik 198.
Theologumenen 202.
Theon v. Smyrna 59.
Theophanien s. Göttererscheinungen, Gotteserscheinungen.
*Theo*philos 173; -phrastos 6; 55.
Theórema s. Anschauung.
*Theore*tikós s. Leben (beschaul.); -ía s. Schau, Schauen; *-ie* 45; 247a; eth.-myst. 190; mystagog. 203.
Theós s. Gott.
*Theo*soph 64; -sophie 198; -zentrismus 115-.
Therapeuten 69; *70; 183.
Thései s. Satzung.
Theurgie 100-; *102-; 106-.
Thomas v. Aquino 257a; 264b.
Thóra s. Gesetz, Weisungen.
Thoth, Großer 66.
Thrasyllos 57.
Threptikón s. Ernährungsvermögen.
Throne (Engel) 155; 194.
Thukydides 249a.
Thymoeidés s. Mutartiges.
Tiere 21-; 35; 52; 85; 194; unrein 64; u. Recht 63.
*Tier*opfer 69; -reich 18; 38; -seelen 101.
Tigris 249a.
Tilgung d. Sünd(enstrafe) 170.
Timaios 58; 65; 110; -kommentare 60; 62.
Timon v. Phlius 14.
Tobias 126.
Tobit (Buch) 165.
Tochter Gottes (Seele) 192.
Töchter d. Sünde(n) 184, 260b; 236.
Tod 10-; 24; 42; 247b; 70; ewiger (geist.) 117; 167-; körperl., leibl. 53; 138-; 201; nicht furchtbar 95; notwend. 94; seel. 201; zweiter 58; Abgewiesenes 26, Buße 210; Erlösung 196; Wechsel d. Lebens 94; d. Lieben 140; f. d. Nächsten 122; in Gottesferne 117; v. Adam her 261b; T. u. Leben 26-; 94; 139-; 194; u. Seelenfortdauer 53.
*Todes*entschlossenheit 142; -furcht 10-; 196; 237; -gefahr 118-; 224; -gewalt 200; -nähe 78; -strafe f. Sünde 237; -verhaftung dch. Sünde 201.
Todsünden 167-; 181-; 185; -disziplin 213.
Todsünder 167; 213.
Toleranz 62; 134.
Tollheit, krankhafte 76.
Tónos s. Spannung.
Topik 110.
Tor (stultus) 28-; -heit 28; 37; 67.
Tote 141; 171.
*Toten*bettkommunion 168; -weihe 195.
Totseín, eth. 223.
Tötung 126; 237.
Trachten, relig. 124.
Tradition 54; 150; 188; 210; 221; 233; u. Bibel 151.
Traditionsverwerfung 154.
Träges 194; -heit (acedia) 159; 184; 223; 264b.
Traktat(e) 54; 248a; 109; 215.
Tränentaufe 239.
*Transzend*entes 134; *-enz* 60; 65-; 69; 101; 112-; Gottes 59-; 67; 114-; 192; 204.
Trauer 20; 44; myst. 198.
Trauernde selig 122.
Traum 35; 42; 78; Scipios 109; u. Ekstase 77.
*Traum*bilder 8-; -deutung 14.
Träume 28; weissag. 103.
Trennung d. Ideen (Chorismos) 2; d. Seele v. Leib 42; 78; v. Schlechtem 181.
Treue 63; 119; 180; 191; 212; 235; Gottes 162; im Kleinsten, im Großen 123.
Triaden 104-; hierarch. 194-.
Trialismus 81-.
Trieb (hormé) 16; 20-; 43: 46; 52; 56; aufrühr. 224; böser 229; naturgemäßer (sinnl.) 37; 45; neuer 24; niederer 45; 128; unvernünft. 43; vernunftgemäßer 45; (voll)vernünft. 24; nach Herrschaft 44; u. Vernunft 40; 199.
Triebe (hormái), unvernünft. (álogoi) 86.
*Trieb*handlung 21; 56: -kraft 222; -mäßiges 24.
Trinität 59; 153; 172: 194; 222; 228; 233; 235; u. Schöpfungstage 173.
Trinitätslehre 172.
Triumphtag Jahwes 147.
Trivium 110.
Tropen skept. 17.
Trost 47; 186-; 234; -schriften 143.
Tröstung 183; *-en* 46: d. Philos. (De consolatione philosophiae) 110.
*Trübs*al 131; -sinn 236.
Trug, wahrer 113.
Trunkenheit 79; nüchterne 76-; 79.
Tüchtigkeit, prakt. 91.
Tugend (areté) 11; 18-; *25-; *30; 36; 47; 68; 75, 249a; 91; 111; 183; 201; 225; 239; beglückend 191; bürgerl.(-soziale) 91; 95; christl. 119-; dianoet. 92; erreichbar 46-; erste 238; eth. 58; 92; gründl. 159; höchste 99; lehrbar 28; 39; mühelos 191; niedere 99; prakt. 39-; skept. 17; soziale 40; theoret. 39-; (un)vollkomm. 39; wahre 91; zweite 238; Frucht d. hl. Geistes 191; Wissen 39; 44; Ziel 39; d. Auserwählt. 170-; d Gnostikos 174; d. Wissens u. Handelns 45: aus Liebe 175; u. Lohn 170-.
Tugenden 11; 158; 180; 183; *238; asket. 183; hierat. 102; 106; kathart. 91; 102; 106; moral. 224; noer. 91; 99; paradeigm., polit. 91; 99; 102; 106; prakt. 99; priesterl. 102; reinig. 99; theolog. 175; 223; theoret. 102; 106; (un-) vollkomm. 59.
*Tugend*erlangung 23; 46; -erweckung 96; -gesamtheit 11; -hafter 91; -haftigkeit 76; 160; 171; -lehre 249a; -mannigfaltigkeit 224; -stärke 211; -stufen 99; -system *91; *99; 106; -übung (áskesis) 75; -unterstützung dch. Äußeres 6; -verdienst 211; -werke 181.
Tun 139-; böses 194; erhaltendes 204; gutes 216; 237; ird. 123; überpflichtmäß. 164-; ungenügend 162;

Digitized by Google

weltl. 123; d. (göttl.) Gebote 139-; 164-; 206; 210; d. Wahrheit u. Sünde 140; aus Gesinnung 134; u. Leiden 94; u. Lohn 163-; u. Reden 47.
*Typ*ik 87; -oi s. Formen.
Tyrann d. Finsternis 191.

Übel (kaká) 10; 16; 24-; 35; 49; 51; 60; 66; 105; 110; 236; äuß. 45; erträgl. 11; klein f. größ. 11; leibl. 117; notwend. 95; vermeintl. 20; zukünft. 240; dch. Götter 100; i. d. Welt 93.
Übelantun u. Vergeltung 165.
Übereinkunft z. ehel. Keuschheit 211; *-stimmend* (akoluthos) m. d. Natur 18-; 33; -stimmend m. d. Natur leben (homologuménos zen) 35, 245b.
Übereinstimmung m. d. Natur 59; d. Völker (consensus gentium) 63.
*Über*erhabenheit Gottes 192; -fluß 89; 230; -fülle (hyperpléres 82-; 88; 192; -gangsjahre 23; -geistiges 81-; -geistig-Immaterielles 114; -geordnetes 89; -gottheit 192; -gutes (hyperágathon) 95; -hebung 116; -irdisches 133; -legung 21; -lieferung 15; -macht d. Versuchung 131; -maß 160; 170-; 210-; -menschliches 97; 101; -natürliches 107; 114; 213; -pflichtgemäßes 160; 164-; 171; -quellen d. Ersten 82-; -ragendes d. Seele 89; -schätzung, hochmüt. 172; -schönes 107; -schußwerke 219; -schwenglichkeit 188; -seiendes 81-; 101; 110; -sein 81-; 84-; 95; 192; -sinnliches 79; -sinnlichkeit 68; 227; -strömen d. Ersten 84-; *-tragung* d. Lohnes auf andre 163-; d. Seele b. d. Zeugung 23.
*Über*tretung 206; 209; -vernünftiges 105; 107; 110; -vernünftigkeit 100-; -verständliches (Gott) 192; -weltlichkeit d. Liebe 140; -weltlich - persönl. Wesen 47; -wesentlichkeit Gottes 192; -wiegen d. Ataraxie 10-; -winder Christus 256a; 142; -winderstimmung 49; *-windung*, sittl. 30; 129; 139; 200; dch. Sünde 237; -windungskraft 129; -wissentliches 189; -zeugung (pístis) 61; 92; 144; 239.
Übung (meléte, áskesis) 25; 248b; 75; körperl. 176; mönch. 240; sittl. 30; 46; 51; 239; d. Gottesdieners 49; d. Liebe 226; d. Tugenden 158; zur Tugend 39.
Übungen, relig. 106; ask. 160.
Ulpianus 63.
Ultrapaulinisches 156.
*Um*flutung d. Leibes 192; -gebung (perístasis) 26; 51; *-kehr* (metánoia) 75; d. Ersten 84-; an d. Materie 81-.
*Um*prägung, seel. 192; -schaffung 118-; -schwung d. Himmels 93; -sicht 224; -stände (peristáseis) 15-; 26; -wandlung, relig. 156; -welt 122.
*Un*abgetötetheit 160; -abhängigkeit 42; 46; 51; 53; 196; 236; -ähnliches 194; -ähnlichkeit 85; 107; -angenehmes 85; -annehmlichkeiten 86; -anständig 22; -antastbarkeit d. sittl. Anlage 90; -auflösbarkeit d. Seele 42; -aussprechbares 104; -begreifliches 104; 107; 189; -begreiflichkeit Gottes 189; -begrenztes 91; 104; 112-; -begrenztheit 65; 105; 113; 172; -beirrtbleiben ataraktéin) 15; -beirrtheit s. Ungestörtheit.
*Un*berührtheit 10; 20; 92; -beschwertheit 96; -besonnenheit 260b; -beständigkeit 53; -bestimmtes 194; -bestimmtheit (apeiría 97; -bestrittenheit 16; -beweglichkeit Gottes 65; -bewegtheit s. Ungestörtheit.
*Un*bezanbertes 86; -definierbarkeit Gottes 72; -ehre 177; -ehrlichkeit 127; -empfänglichkeit f. d. Heil 130; 221; -endliches 194; -enthaltsamkeit 74; -entrinnbare, die, s. Adrasteia.
*Un*entschuldbarkeit 177; -entwegtheit, relig. 118-; erkennbares (ágnoston) 83-; 104; 106; 153; -ermeßlichliehkeit d. Gnade 167-; -ermüdlichkeit, relig. 142; -erschütterlichkeit 75; 119-; -faßbarkeit (akatalepsía) 14-; -fehlbarkeit 151; fertige, sittl. 182; -festes 194; -freiheit 12; 216; 220; -freiwilligkeit d. Ekstase 79; -fromme 196; -frömmigkeit 16; -fruchtbarkeit 105; -gebärdigkeit 136; -gebildet (apáideutos) 28-; gebildete (Nichtskeptiker) 15; -geformtes 83-; 112-; *-gehorsam*, relig. 48-; 185; 205; am Holze 205.
*Un*geistiges 81-; -geistig-Materielles 114; -genügen d. menschl. Tuns 162; -geordnetes 73; 194; -gerechte(r) 11; 121; 125; -gerechtes 15; 33; *-gerechtigkeit* 55; 177; 260b; 240; d. Schicksals 111.
*Un*geschaffenes 73; -gestörtheit (ataraxía, Ataraxie) 9; 14; 17-; 40; -gestüm 133; -geteiltes 104; -getrübtheit 236; -geweihte 195; -gezeugtes 194; -geziemend 22; -geziemendes (pará to kathékon) 29; -glaube 168; 174; -gläubige 180; 241; -gleichartiges 247b; 94; -gleiches 93; -gleichheit 110; 177; -glück 30; 51; 246a; 111; 196; 240; -glücklich 22; -griechisches 207; günstiges 85; -heil 217.
Unio mystica s. Vereinigung.
*Universal*ismus 5; 17; 92, 115; -ität, röm. 59; -seele 80; 250b.
Universität Athen 8; -um 34; 93; vgl. All.
*Un*kenntnis 47; -keuschheit 161; 184; -körperliches 66; -körperlich - geistig - Seelisches 98; -kraft 90; -lust (pónos) 9; 20; 27; 87; 94; -macht 111; 177; -mittelbarkeit, alog. - relig. 101; -möglichkeit d. Gesetzesforderung 156; -moral. alttest. 232; -mündiger 34; 118; -natürliches 19; 217; -nennbarer 148; -ordnung, begierl. 159; -passendes 181; -recht 117; 237; -rechtfreude 136;

Digitized by Google

-rechttun 134; -reinheit 65; 102: -reinigkeit 133; -ruhe 11; 97; 183; 222; 236; -sauberkeit 236; -schönes 193; -schuld 225; 236; -selbständigkeit 85-; -seligkeit 30; 111; 196; -sichtbares 144; 189; -sichtbarkeit Gottes 189; 192; -sittliches 204; -sterbliches 105; 205; *-sterblichkeit* 199; 262b; 226; erste, letzte 219; Gnade 201; d. Seele 11; 58; 63; 102; 110; 128; 194.
*Unsterblichkeits*glaube 67; -verlust 236; -wiedergewinnung 203.
*Unsterblich*machung 201; -werden d. Seele 214.
*Un*sträflichkeit 161-; -sündlichkeit 201; -tadeliges Verhalten 12; -tätiges 194; -tätigkeit 16; -teilbarkeit Gottes 65.
*Unter*drückung d. Bösen 185; -gang, geist 77; -geordnetes 89; -haltung 30; 40; -hebdomaden 104; -jochung, sinnl. 177; -lassung v. Erlaubt. 211; -natürliches 114; -ordnung 37; 40; 44; 133-; 200; 230; -richt 46; -schätzung d. Sünde 182; -scheiden, myst, 191; -scheidung, sittl. 224; -schiedslosigkeit 133; 221; -stützung s. Hilfe.
*Unter*suchungen (zetéseis) 16; -tänigkeit 133-; 180; -weisungen, göttl. (Lactant.) 214; -welt 147; 239; -weltdasein, seel. 211; -werfung 129; 179-; -würfigkeit d. Triebe 46.
*Un*tilgbarkeit d. Sünde 240; -treue 191; -tugend 45; -überwindlichkeit d. Kirche 241; -unterschiedenheit 137; -veränderliches 98; -veränderlichkeit 39; 65; 72; 113; 151; 227; 235; -verbrüchlichkeit d. Kausal. 245a; -vergänglichkeit 41; 194; 201; 204; -verlierbares 222; -vermeidliches 24; -vernunft (álogon) 86-; 231-; -vernünftiges (álogon) 19; 36; 173; 194; -verschämtheit 40; -versehrtheit 88; -verständigkeit 30; -vollendet (atelés) 28; -vollendetes 194; -vollkommene 195; -vollkommenes 72; 113; -vollkommenheit 10; 13; 65; 83-; 104-; 146; 261a; 224; 241; -vorsichtigkeit 15; -wandelbares 112-; 222; -weiser 28-; -wert 25; 245a; 51; -wesentliches 194; -widerstehlichkeit d. Gnade 233; -wille, sittl. 75; -wirkliches 111; *-wissenheit* 8; 247b; myst. 197; wissende (docta ignorantia) 190; 193; 222; -wissenschaftlichkeit 8; 231; -zucht 119; 133; 166; 181; 183; 236; -zuchtsünder 168; -zugänglichkeit Gottes 189; 192; -zusammenstimmung 193.
Uranos 89.
Urbild (archétypon parádeigma) 73-; 96; 99; 189; -er (éide, idéai, paradéigmata, lógoi) 66; 72; 76; 83; -lich (paradeigmatikós) 104.
*Ur*böses 88, 91; -eines 104; -feuer 112; -form d. Liebe 228; -gottheit 195; -grund 57; 65; 97; 116-; 178; 193; -gut 50; -gutes 89; 104; -lebendiges 112; -mensch (ánthropos) 152-; -mutter (Méter, Sophía, Alétheia, Barbelos, Spiritus sanctus) 152; 257b; -prinzip 81-; -quell 81-; 136; 223; *-sache*, absol. 66; erste 61; 175; imman. 2; psych. 21-; unbewegte 110; d. Gotteserkenntnis 189; u. Verursachtes 107.
*Ur*sachloses 194; -sprung 33; 214; -stoff 112-; *-teil* 26; verborg. Gottes 220; dch. Christi Kreuz 117.
*Urteils*enthaltung (epoché) 15-; -losigkeit 74; -spruch Gottes 145-;
*Ur*vernunft 175; -versammler 193; -wesen 104; 107; -zustand 37.
Usía s. Wesenheit.
Uti s. Gebrauchen.
Utile s. Nützliches.
Utilitarismus 13.

Valentinianer 208.
Valentinos 151-.
Varro, Terentius 62.
Vater (Gott) 194; 212; unbekannter 152; unerkennb. 153; den Sohn verstehend 153; zeugender 188; d. wissenschaftl. Theol. 188; dch. d. Sohn bekannt 152-; V., Sohn u. Enkel (pappos, éngonos, apógonos) 66; V., Sohn u. Paraklet 157; im Himmel 120-.
Väter 237; griech. 198; Apostol. 163-.
*Vater*gott 120; -unser 121; *212.
Vatikanum 233.
Vegetatives 19; 189.
*Ver*achten d. Mächtigen 211; -achtung 51; 180; 230; 239; -ächtlichkeit 223; -ähnlichung m. Gott 56, 247a; 59; 74; 194; 196; -änderlichkeit 53; 113; 222; -änderung 53; 85-; -anlagung s. Anlage.
*Ver*antwortlichkeit 207; 220; -antwortung 23; 205; -äußerlichung(sgefahr) 119; 160; -bannung 55; 204; 224; -besserung 101; 238.
Verbum s. Wort (göttl.).
*Ver*bindlichmachen Gottes 210; -borgenheit d. Auserwählung 237; -bot 204; 210; 237; -botenes 210; -brechen 223; -dächtigkeit d. Lust 227; -dammnis 209; 235; -dammter u. Lohn 170-; -dammung 182; 233; -dammungswürdigkeit 49; -derben 247b; 194; 200, 261b; 234; 236; -derbensursache 207; -derbnis 209; 228; -dichtung 246a; -dienen 163; 209; 212; 214; *-dienst* (meritum) 145; 163-; 172; 177; 181; 183; 204; 206; 208; 210; 225; 236; 239; eigenes 130; gutes 150; rechtl. 163-; reines 179; 213; schlechtes 150; sittl. 179; Gottesgeschenk 221; Christi 163-; d. Heilserwerbs 215; d. Resignation 211; d. Sünders 117-; f. andere 213.
*Verdienst*gedanke 221; -lehre 150; -lichkeit 211; -mehrung 239; -ordnung, himml. 211.
*Ver*druß am Leben 239; -dunkelung d. Willensvermög. 213; dünnung 246a; ehrung 100; 107; 126; -eine

Digitized by Google

37; -einfachung 96; 188; *-einigung* (synkrisis, unio) 19; myst. 77; 79; 138-; 179; 188; 191; 201; 223; d. Erkennenden m. d. Erkannt. 92; v. Leib u. Seele 26; d. menschl. u. göttl. Willens 123.
*Ver*einzelung d. Seele 88; -fälschung, relig. 100; -fassung, kirchl. 235; -fehltes 29-; -fehlung 193; -fluchung 117; 161; -folgung 11; 111; 131; 140; -führung 140; 177; 205; -gangenes 9-; -gängliches 98; 136; -gänglichkeit 90; 135; 200; 227; -gänglichkeitsenthebung 172; *-gebung* 144; d. Sünde(n) 167; 171; 176; 181; 185; 212; vgl. Sündenvergebung, Verzeihung.
*Ver*gebungsbereitschaft Gottes 119; *-gehen* gg. d. Nächsten 166; V. u. Werden 105.
*Ver*geistigung 190-; 208; *-geltung* (misthapodosía) *161-; 163; 170-; gerechte 162-; göttl. 150; jenseit. 58; 110-; posit. christl. 124; d. Angetanen 165; d. Bösen m. Gut. 240; dch. Gleiches 122; dch. Liebe 122; im Endgericht, n. d. Werken 162-.
*Vergeltungs*gesetz 126; -lehre, jüd. 127.
Vergewaltigung 166-.
Vergilius 63.
*Ver*gnügungen 74; -götterung 214; 229; -göttlichung 188; 190-; 197; 201; *-gottung* 77; 95; 111; 113-; 178; 188; 196; 201; 206-; 209; 226; erste 93; 114; sakramentalphys. 207; zweite 95-; 114; u. Vergöttlichung 197.
*Ver*gottungsmystik 223; -gütung v. Wohltaten 181; *-halten*, christl. 230; menschl. 233; naturgemäßes 18-; 38; prakt. 16; 134; richt. 40; 44; sinnl. 20; sittl.-relig. 214; untadel. 12; vollkomm. 45; z. d. Dingen 25.
*Ver*hältnisse, irrationale (lógoi álogoi) 90; -hängnis d. Sünde 217; vgl. Schicksal.
*Ver*harren i. Gut. 221; -häßlichung, asket. 227; -heißung 162; 204; 234; -herrlichte 130-; -innerlichung 144; -irrte, sittl. 90; -jagen dch. Gott 74; 236; *-kehr* 4; 12; (myst.-)relig. 42; 78-; 172; 209; 231.
*Ver*kehrung 26; 74; 178; 216; -kirchlichung 204; 213; -klärung 138; 207; -knüpfung, unlösb. (antakoluthía) 59; -körperung 178; 180; 229; -kuppelung d. eig. Weib. 127; -langen 74; 76; 100-; 190; 218; 224; 233; -leumdung 143; 182; -lierbarkeit d. Gnade 237; -lorene 180; -lust, relig. 122; 205; -meiden 51; 165; -mischung, totale (krásis di hólon) 190-; *-mögen*, körperl. 42; myst. 195; sittl. 213; 220; spezif. menschl.-seel. 38; d. Ausdauer 219.
*Ver*mögenserwerb 230; -nichtung 77; 94; 97; 111; 178.
Vernunft (nus, lógos, logikón, logismós, hegemonikón, ratio) 14-; 38; 42-; 51; 247b; 248b; 74; 249b; 250b; 88-; 91; 201; aktuelle 22; sich aussprechende (lógos prophorikós) 36; 248b; sich nicht aussprechende (lógos endiáthetos) 36; 248a; v. außen eintret. 61; 74; bessere 64; christl. 209; dreifache 60; erworbene (nus epíktetos) 60; fromme (eusebés logismós) 67; göttl. 18-; 34; 38; 247a; 58; 80-; hylische 60; keimhafte (lógos spermatikós) 22-; 171-; menschl. 18-; 261a; objektive 83-; phys. 60; potent. 22; 34; 75; prakt. 58; reine 46; richtige (orthós lógos) 18-; 21-; 26; 33; 34-; 249a; 89; samenhafte (lógos spermatikós) 22-; schwache 43; 46; subjektive 22; 34; 38; 83-; tät. (nus poietikós) 61; theoret. 58; verkehrte (diestramménos) 22-; vollkomm. 38; wahre (orthós lógos) 22; wirkende 248a; wirksame Gottes 72-; Abriß d. Zeus 52; Führer 52; Geistesauge 79; Natur 35; V. u. Gesetz 200; u. Gnade 159; u. Gutes 37; u. Offenbarung 50; 174; u. Seele 52; 58-; 68; u. Triebe 40; 199; u. Weltseele 56; vgl. Logos, Verstand.
*Vernunft*abtötung 197; -anlage 205; -ansichten 14; -beweis, theol. 172; -eintritt i. d. Seele 74; entscheidung 201; -erkenntnis 106; gemäßes 20; 29-; 38; 40; 44; -genügsamkeit 36; -gesetzmäßigkeit 39; -ideal, strenges 38.
Vernünftiges (logikón, noerón) 29-; 37; 39; 44; 52; 86-; 159; 173; -keit (rationalitas) 36; 79; 171; 197; 208.
*Vernunft*lehre 102; -loses 19; 101-; 194; -monismus 41; -seele 36; 41; 194; -stolz 227; -vermögen 44; -welt, höhere ([quae] supra [est]) 253a; -wesen 24; 194; -wille (búlesis) 20; -widriges 37; -zustand, vollend. 25-.
*Ver*pflichtung, sittl. 144; 199; -räterei 236; -rinnen, myst. 223; rücktheit, krankh. 77; -rückung d. Ordnung 76; -schiedenes 96; 103; -schiedenheit 83; 107; 177; 236; -schleierung d. Jungfr. 150; -schlingen, gegenseit. 231; -schmähung 161; 217; 237; -schmelzung, myst. 196; -schonung 118; -schwendung 40; -schwinden im All 115; -selbständigung 227; -senkung, myst., log. 106; 138-; -setzung, myst. 77; -siegelung. relig. 118; -söhnlichkeit 24; 34; 212; -söhnung 100; 117; 123-; 129; 206-; 237; -stand (lógos, ratio) 91; 222; 238; -standloses 194; -ständnis 237; -stehen 195; 209; -stellung d. Angesichts 260b; -stocktheit 49; -stockung 118-; -stoß 229; -stoßung 142; -strickung 87-; 122-; -suchung 120-; 122-; 131; 135; 139-; 158-; 211-; 217; 236; -suchungskampf 164; -sunkenheit sittl. 74; -teilung d. Leibes Christi 199; -tierung, sittl. 111; -träglichkeit 24; 34; -trauen 92; 117; 144; 220; -trauensgewinnung 172; -ursachtes 104; 107; -urteilung 117; -vollkommnung 6; 159;

Digitized by Google

174; 223; -waltung (dióikesis 18; 33; -wandlung 112; wandte 24; 32; -wandtenliebe 20; -wandtschaft 48; 59; 123; -wegenheit 40; -weilen, seel. 222; -weltlichung 113; 188; -wendung d. Einzelnen 177; -werfung 130, 181; 218; 221; 237; -weslichkeit 207; -wirklichung 39; 111; 130; 205; -worfene 156; 167; 239; -zeihenwollen 171; 48-; 73; 122; 168; 171; 186; 210; 212; -zicht 122; 138; 140; 171; 211; 230; 232; -zückung 42; 76; 249a; -zweiflung 169.
*Viele*s 96; 107; 113; 228; -geschäftigwerden d. Seele 88; -heit 83; 96; 104; 193.
Vincentius v. Larinum 233.
Visionen 103; 191.
Vogelflug 35.
Volk, auserwähltes 126; 136-; heil. (hierós laós) 195.
Völkergemisch 149; -recht 63.
*Volks*aberglaube 100; -geist 63; -genossen 24; 34; -glaube 10; 35; 101; 104-; -gott Jahwe 125; -katechismus, stoisch. 52; -recht 127; -religion 35; 41; 57; 62; 77-; 99-.
*Voll*bringen 170-; 215; -bürger 35; -christ(en) 253b; 258b; -endet (theleiothéis) 28; -endung (teleiótes, anakephaláiosis, recapitulatio) 30; 82-; 118-; 136; 143; 166; 193; 199; 201; 206; 215; aktive 195; ewige 82; passive 195; sittl. 129; vernunftgemäße 39; 44; Martyrium 175; d. Christen 139-; d. Eingweihten 195; d. Gedankens 75; d. Glaubens 174; Gottes 205; d. Guten 194; d. Seele 191; d. Vernunft 25-; 39; dch. Gnosis 152.
Vollendungsgewalt 195.
*Völl*erei 184; 236; -igwerden d. Sünde 129.
*Vollkommen*e(r) 118-; 205; 219; -es 72; -heit 113-; 116; 183; 208; 223; 225; 233; 236; 238; absol. 30; 153; gnost. 176; höhere 160; relat. 28-; 30; 153; sittl. 129; 158-; 223; Gottes 47; 65; 82-; 177; d. Gottdenkens 108; d. Vernunft 74; d. Welt 93.
*Vollkommenheits*band 133; -forderung 121; 124; -grade 160; -streben 224.
*Vollkommen*machendes 218; -sein 121-; 125; -stes 82-.
*Voll*kraft, seel. 201; -unwertiges 25; -vernünftiger 20; -wertiges 25.
*Volunta*rismus 228; -as s. Wille.
*Voran*führendes (proegúmenon) 20; -gehen, menschl. 219.
Vorausbestimmung s. Prädestination.
*Voraus*erkennen dch. Gott 129-; -sicht Gottes 130; 221.
*Vor*begriffe, eingepflanzte (émphytoi prolépseis) 22; 63; -bereitung, göttl. 218-; -bild (parádeigma) 51; 74; 93; -bildlichkeit 202; -buddhistisches 182; -christliches 207-; -der-Türstehen Christi 142; -gezogenes (proegménon) 26-.
*Vorher*erkennen Gottes 130; -sicht 224; -wissen Gottes 111; 221; 233-; 237.
*Vor*hof d. Heils 206; -läufer, sittl. 75; *-rang* (Primat) d. Gnade 233; d. Intellekts 199; d. beschaul. Lebens 240; d. geist. Lust 10-.
Vorsatz (proáiresis) 82; 170; 214; Gottes 129-.
Vorsehung (prónoiá) 21; 34-, 42; 58; 63; 86-; 104; 109; 194; 196; 232; 235; allgem., bes. 60; 87; 95; 100; göttl. 111; obere 94.
*Vor*sehungskraft 72; -sicht (eulábeia) 20; 224; -spiegelungen 261a; -steher d. Klosters 185; -stellen 51; *-stellung* (phantasia) 16; 22-; 43; (a)katalept. 23-.
*Vor*stufe, sittl. 75; -teil 37-; 45; -teilsuchen 136; -trag (diatribé) 54-; -träge (diatribái) 50-; 60; 70-; -zeichen 35; 57; -züglicheres 105; -züglichstes 82-.
Wachsamkeit 238.
Wachstum 131; 215; 219; 236; 238; 241.
Wage d. Wahrheit 239.
Wahl 26; 45; 108; 170-; 199; -freiheit 179.
Wahn 74; 160; 200; *-sinn* (manía) 30; 76-; göttl. (théia) 76; 78.
Wahnvorstellungen 8-.
*Wahr*es 44; -haftigkeit 124; 126; 211-; -heit (alétheia) 8-; 23-; 39; *61; 68; 73; 106; 138-; 225; 239; christl. 171-; einfache 197; relativ 14-; unvergängl. 225; volle 174; wesentl. 197; Geistesgabe 150; Gottes 22; d. Welt 95.
Wahrheiten, metaphys. 64.
*Wahrheits*drang 232; -erkundung 57; -freude 136; -liebe 224; -prediger 155; -reich 197.
Wahrheittun 140.
*Wahrnehm*bares 97; -ung (aisthesis) 8-; 43; 83-; 88; 92; -ungen 52; -ungsvermögen 38; 52; 251a.
*Wahr*sager 100; -scheinlichkeit (émphasis, pithanótes) 16-; -ung 116-; 180.
Walten, dämon. 109.
Wandel, neuer 145; sittl.-relig. 120-; 139; 143; 158-; 211; d. Welt 112-.
Wandelbares 98; 112-.
Wandeln (peripatéin) 243a.
*Wander*lehrer, philos. 148; -prediger 64; 183.
Wärme, sittl. 50.
Warnung 47; 67.
Warten auf Lohn 161.
Waschung, relig. 70.
Wasser 18; 112.
Wechsel 9; 53; -gesänge, relig. 70.
Weg abwärts u. aufwärts 81-; 224; log. 92; 114; myst. 195; sittl. 25; 111; 220; d. Erlösung 195; d. Todes 165-; z. Glückseligkeit 100; z. Gnostikos 174; z. Leben 165-.
Wege, zwei 165-; zu Gott 106.
Wegwendung v. d. Welt 91.
Weib 126; u. Gemeinde 134; vgl. Frau.
Weiber 133; -gemeinschaft 33; 41.

Digitized by Google

Weibisches 40.
Weichliches 40.
Weihe 76; -akte, -empfänger, -gewalt 195; -kunst 100.
Weihen 59; 106; 108; 195; -ende 195; -ungen 251a.
Wein, neuer i. alt. Schläuche 156.
Weinen 244b; 171-; -ende 135; 169.
Weiser (sophós, sapiens) 20; 28; *29-; *31; 36; 38-; 46-; 75; *76-; 78; 91; *92-; 127; -heit (sophía) 26; 40; 44; 58; 248b; 249a; 91; 94; 99; 164; 173; 175; 238; ägypt.-oriental. 57; ewige 69; falsche, wahre 214; Fackel 69; Mutter, Quelle d. Logos 73; Gottes 67; 73; 249a; 80-; 173; 177; 260a; 191; Salomonis 67; 127; 155; u. Glück 6; u. Licht 69.
*Weisheits*anfang 211; -bücher 190; -dichtung 127; -tugend 95.
Weissagung(en) 99; 106; 136; 156.
Weisungen (thóra) 69; 126.
Weiterabfallen d. Seele 94.
Weizen unt. Spreu 231.
Welt (kósmos) 18-; 248a; 84-; 101; 112-; 122-; 226; i. e. S. (saeculum) 231; ausreich. 93; außergeist. 140; bessere 196; bestmögl. 93; böse 139-; christl. 124; diese 180; diesseit. 87; ewig 108; feindl. 139-; gedachte (noetós) 247a; geist. (noetós) 76; gottgeschaff. 105; gut 95; göttl. 114-; ideale 178; intellektuelle (noerós) 101: 107; intelligible (noetós) 83-; 101; ird. 114-, künft. 180; neue 124; obere 152; schön 95; selbstgenügsam 93; sinnl. (wahrnehmb.) 247a; 73; 104; sünd. 117-; triad. 194; überird. 78; übersinnl. 73; 104; 106; untere 152; unvergängl. 162; unvollkomm. 113; vollkomm. 93; wahr 95: Abbild, Gewordenes 93; dritter Gott 66; Hierarchie, Lebewesen 105; Menschen- u. Götterstaat 33; Mittel z. Guten 227; Organismus 105; Selbstzweck, Stufenreich 228; Sündenwelt 123-; Versuchung 139; Vollkommenheitshindernis 158; Zeitlichkeit 222; d. Bösen, d. Finsternis 152; d. Denkobjekte u. -subjekte, d. Ideen 101; d. Guten, d. Lichts 152; W. aus Nichts 108; W. gg. W. 147; 152; W. im Klein. 73; in d. W. u. nicht aus d. W. 139; „V. d. W." (pseudo-aristot.) 60; W. u. Gott 56; 73; 112-; 193; 227; u. Himmel 191; u. Logos 137-; u. Natur 93; vgl. Ideenwelt, Kosmos, Sinnenwelt.
*Welt*all 18; 20; -anschauung 49-; 115-; 198; 214; -begriff 112-; -beherrschung, sittl. 207; -bewegendes 112-; -bildung 12; 64; -bürger 70; -bürgertum s. Kosmopolitismus.
*Welt*christenheit 186; -en 10; 178; -entsagung 191; -eroberung 5; -flucht 123; 226; 231; -flüchtigkeit 91; -ganzes 177; -geist 68; -geister (Äonen) 152; -gericht 147-; 150; -gesetz 80-; -gestaltung 84-; -grund 65; -güter 227; -herrschaftsansprüche 233; -Ich 95; -immanenz 93; 226; -kirche 186; -klugheit 162; -kugel 172-; -kultur 148; -leben 226; -lenker 108; -leute 186-; -lichkeit 231; -liebe 136-; 140; 223; 226; -lust (cupiditas) 226; -mächtigkeit 115-; -ordnung 51; 69; 111; 228; -potenz, teufl. 177; -priester 187; -reich, röm. 5; -rhythmus 227; -schema, alex. 80-; 113; -schöpfer 108; -schöpfung 72; 84-; 108; 155; 178; *-seele* 18-; 58; 250b; 88; 93; 100; 110; 114; böse, gute 66; schauend-schaff. 84-; lógos prophorikós 84; 93; u. Einzelseelen 98; u. Körperwelt 86-.
*Welt*seelenkraft 87; -skala 105; -staat (civitas terrena) 33; 229-; -überwindung 134; -ursache 203; 232; -ursprung 174; -verachtung 207; -verbände 228; -verbrennung 53; 148; -veredelung 207; -vergeistigung 178; -verlauf 21; -vernichtung 207; -vernunft 18-; 68; -weisheit 172; -werden 103-; -werte 226; -wesen 84-; -wille 22; -zeit 147; -zustände 58.
Wendung z. Besten 94.
*Werde*gang d. Alls 104; -lust 88.
Werden 2; 103-; 105; 241; -ende 182; -endes 66; 104; -ensollendes 96.
Wergeld 126.
Werk (érgon, opus), sittl. 50; 160; 214-; 224; 237; 239; d. Abtöt. 169; Christi 129; 232; Gottes 215; 221; im Glauben 119-; u. Wort 133.
Werkdienst 198.
Werke (érga) 147; aufrechenbar 219; böse 140; erste 142; (bloß) geratene 202; 213; 218; 239; gute 58; 119-; 144; 164-; 169; 176; 205; 209; 217; 219; 233-; Christi 142; d. Gerechtigkeit (u. Heiligung) 145; 165; 204; d. ersten Liebe 142; Gottes im Mensch. 199; d. Todes 162; aus Gotteskraft 163-; W. u. Glaube 142-; u. Lebenszweck 119-; u. Lohn 163-.
Werkmeister (demiurgós) 66; 101; 108; 154-; doppelt. 59; dreifach. 98.
*Werk*religiosität 147; -tätigkeit 65; 119-; 122; 145-; 237; -tum 158; 160; -übung 240; -zeug Gottes 77.
Wert 20; 24-; 51; 74; 116; 163; 223-; 240; -e (axían échonta) 25; 45; -losigkeit 53; -schätzung 227; -system 25; -ungsgrundlage, -ungsweise 25; -urteil 15-; -volles 50; 227.
Wesen, geist. 20; 110; göttl. 189; himml. 194; höchst. 101; lebend., leblos. 194; persönl. 47; selbständ. 82-; selbstgenügs. 66; selbstgesetzl. 116; sittl. 116; übermenschl., überseiend. 101; überweltl. 47; unbeseelt. 82; unkörperl. 65; unvergängl. 200; vernünft. 177; vollkomm. 66; zeugend. 82-; Christi 192; Gottes 174; d. Logos 192; d. Menschen 50; d. Persönlichkeit 116; d. Seele 19; 90; i. d. Einzeldingen 2.
Wesenheit (usía, essentia) 68;

Digitized by Google

90; 189; 222; vgl. Hypostase.
*Wesen*heiten 90; 104; 193; -losigkeit 194; 236.
*Wesens*ähnlich (homoiúsios) 188; -ähnlichkeit 115-; -einigung, myst. 252b; -gleich (homoúsios) 188; -gleichheit 115; 188; skala 108; -verschiedenheit 177.
Wettermacher 103.
*Wider*göttliches 255a; -natur 19; -natürlich (pará physin) 89; -natürliches 107; -sacher 130-; -spruch 25; -sprüche, stoische 57; -stand 56; 142; 177; 212; 217; 220; 234; -stände 94; -stehlichkeit d. Gnade 237; -streben 140; 232; -strebende 225; -vernünftiges 19; 107.
Widriges 45; 224.
*Wieder*aufnahme d. Sünder 168-; 213; -belebung 94; -bringung (apokatástasis, epanórthosis) 178-; 224; -geburt 88; 123-; 256a; 145; 191; 261b; 211; 217; 229; -gewinnung d. Sünders 169; -gutmachung 236-; -herstellung, erlös. (anakephaláiosis, recapitulatio) 201; 206; -holung d. Taufe 239; -kehr, ewige 53; -kunft (Parusie) Christi 138; 141; 143; 167-; -scheidung, myst. 191; -sehen, jenseit. 58; -vergeltung 94; -versicherung d. Heils 169-.
Wie-Gott-sein 116.
Wilhelm v. Moerbeke 252a.
Wille (voluntas, arbitrium) 51; 90; 212; 220; 222; 228; absol. 90; befreit. 219; böser 219; freier (liberum arbitorium indifferentiae) 159; 176-; 194; 200-; 212-; 215; *216; 219; 234; 236-; freipersönl. 158; gerechtigkeitdien. 219; geschwächt. 234; gnadegetrag. 158; göttl. 198-; gottmenschl. 261b; guter 163; 215; 218-; 224; 233; heil. 233; höherer geist. 158; menschl. 111; 198-; schöpfer. 108; sittl. 51; sündedien. 219; vernünft. 51; Gottes 21; 120; 140; 162; 234; d. Götter 52; d. Schöpfers 177; zum Sein 95; zur Sünde 214; W. u. Böses 200; u. Erkennen 138-; u. Mystik 228; u. Lohn 163; u. Sündenfall 219; u. Wollen 215.
Willen, zwei (Christi) 192.
Willensaffekt 222; -akte 224; 238; -anregung 159; -bestimmung 141; -bildung 20; 28-; -entschluß 21; 205; *-freiheit* 21; 102; 111; 154; 177; 210; 216; erste 219; 228; gottesebenbildl. 117; indeterm. 12; 61; letzte 219; zweite 228.
*Willens*kraft 222-; -lehre 12; -möglichkeit 215; -regung(en) (eupátheiai) 20; 36; -schwäche 224; -stärkung dch. Gnade 159; -tat, sündh. 217: -unfreiheit 220; -vermögen 215: -vervollkommnung, -zentrum 224.
*Will*fährigkeit 159; -kür 12.
Wirken 119; 220-; 231; 236: u. Bewirken 220, 263a; u. Wollen gottbewirkt 131.
Wirkendes (poiún) 18.
*Wirk*enlassen d. Gnade 220; -lichkeit(en) 23; 90; 113; 138-; 162; 227; -lichkeitsdrang 232; -lichkeitstheorie 36; -samkeit 22; 179; 194; *-ung* (dynamis), göttl. 68; 82-; Christi 117; 163-.
Wirkungsmöglichkeit d. Gnade 237.
*Wirt*schaft 228; -schaftsfürsorge, staatl. 230.
Widerstandskraft, sittl. 175.
Wissen (epistéme) 22; 223; angebor. 63; empir. 227; enzyklopäd. 110; höh. 106; prakt. 22; 44; sittl. 39; vollend. 26; myst. Brücke, Schauen 188; u. Glaube 107; 203.
Wissende 259b.
Wissensbedürfnis 103.
Wissenschaft(en) 41-; 45; 63; 96; 107; 175.
*Wissens*dünkel 25; -fülle 46; -wahn 25.
Witwe(nstand) 181; 211.
Witz, zyn. 55.
Wohl 100; 111; -befinden 24; 27; 59; -begründetheit (éulogon) 116; -gefallen Gottes 131; 134; 150; 161; 220; -gefühl. geist.-sittl. (eupátheia, Eupathie) 18-; 20; 25; -gesinntheit 181; -sein 87; -tat(en) 81; 119: -tätigkeit (eleutheriótes) 40; 50; 150; 175; -tun 13; 48; -verhalten (eutaxía) 40; -vernünftiges 37; -wollen (éunoia, euméneia) 24; 34; 119.
Wohnen Christi 134; Gottes 191-; d. Logos 188; d. Wortes 137-.
Wohnung d. hl. Geistes 192.
Wollen (búlesis) 24; 90; 183; 216; 222; ewiges 90; menschl. 219; sittl. 25; 51; 128; 215-; 220-; 236; tugendh., (über)pflichtgem. 160; u. Mensch u. Wille 215; u. Wirken gottbewirkt 131.
Wollensziel 16-.
Wollust 175; 184.
Wonne 76; 225.
Wort (lógos) 43; allmächt. (pantodynamos) 68; eingepflanzt. 145; ewiges 188; göttl. (Verbum) 222; intellektuell. (noerós) 189; Gottes (Logos) 68; 77; 80-; 260a; 181; 207; bei Gott 137; vom Kreuze 129; u. Werk 133.
Worte Gottes 79; -sünde 184.
Wunder 101; 107; 115-; 117; 183; 223; -erklärungen 101; -glaube 109; -hilfe 103; -tat Christi 137; -täter 64; 103.
Würde 230; -voll 31.
Würdigkeit 164; 181; 199; 213.
Wüten d. Teufels 235.

Xenokrates 6-; 60.

Zachäus 233.
Zahl 90; 112-; d. Auserwählten 228, 263b.
Zahlen 64-, 248a; -schematik 101; -symbolik 64.
Zartgefühl, geschlechtl. 126.
Zauber(mächte) 86; -ei (goeteia) 100; 103; -er 64; formeln 100; -macht 70.
Zehngebote 126.
Zeichen, mant. 42; -deutung 35.
Zeitalter, Gold. 63; nachapost. 161-.
Zeitliches 196; 205; -keit 138; 222-.
Zeno v. Verona 215.
Zenon von Kition *17; 20;

Digitized by Google

26; 28; 31; 33; 36; 245b; 56; 71; v. Sidon 13.
Zensuren 259a.
*Zentr*alsphäre Gottes 196; -um 223-.
*Zeremoni*algesetz(e) 120-; 165; 205; -ien 125; -iendienst 198.
*Zer*fahrenheit 224; -knirschung 49; -legung d. Intellektes 98.
Zerrbild Gottes 116.
*Zer*splitterung d. Äons 152; -streutes 193; -streuung 74.
Zéteseis s. Untersuchungen.
Zeuge Gottes 49.
*Zeug*en (gennán) 82-; 95; -nis d. Glaubens 212; *-ung* 137-; 189; d. Unvernünft. 173; u. Seele 23; 42; 73.
*Zeugungs*fähigkeit 228; -kraft 82-; -vermögen (spermatikón) 36.
Zeus 18; 34; 89.
Ziel (télos), beschränkt., dopp., erstes 38; gemußtes, gesollt. 116; himml. 241; myst. 228; neues 128; sittl. 37-; 56; 77; vollkomm., zweit. 38; d. Askese 159; d. Ethik 73; d. Heiligung. 91-; 96; d. Philos. 98; d. menschl. Tätigkeit 38; d. Schauens 92; seiner selbst 116; d. Willensakte 224.
*Ziel*erreichung 200; -loses 193.
*Zins*nehmen 218; -verbot 230.
Zittern 246a.
Zivilrecht 63.
Zögling im Glauben 118.
Zönobiten 69; 185.
Zóon s. Lebewesen.
Zorn 13; 44; 69; 86-; 133; 159; 184; 260b; 236; heil. 124; Gottes 49; 133; 238; Jahwes 161.
Zu Berufende 221.
Zucht 56; 202; 212; -anstalt 150.
Züchtigung 58; 180; 182.
*Zucht*meister Gesetz 132; -ordnung (disciplina) 210; -übung 183.
*Zu*eignung d. Heils 206; -fall 95; 177; -fallsbeziehungen 14-; -gang z. Himmel 238; -gehörigkeit (oikéiosis) zu sich selbst 24; 59.
*Zügel*losigkeit 168; -ung 223-.
*Zu*grundegehen 234; -künftiges 9-; -kunftsaffekte 20; -kunftshoffnung, eschat. 138; -kunftskenntnis 100; -lassung dch. Gott 194; 235; -neigung 24; 34; -rechnung d. Glaubens 130; -rechtweisung 168; 173; -rede (Paränese) 47; -rückgesetzte geehrt 132; -rückgezogenheit 13; -rückhalten v. Sünde 171; -rückhaltung (epoché) 15-; 50; *-rücksiehung* v. Leibe 99; Gottes 79.
*Zusammen*fassung (anakephalaiósasthai) in Christus 206; -gesetzes 98; *-hang*, allgem. 104; enthus. 150; eth. 224; gesetzmäß. 35; kaus., log. 95; mag.-sympath. 85-; 94; teleol. 95.
*Zusammen*leben, mönch. 185; -rechnung d. Werke 217; -setzung, -stimmung 247b; -stöße d. Atome 12; -wachsen m. Christus 138-.
*Zu*stände, abgenöt. (katenankasména) 15; -stimmung (synkatáthesis) 24; 237; -teilung 37; -teilwerden 16; -trägliches 27; 50; -trauen, relig. 187; -tun, eigen. 22; -versicht 144; -viel 40; -vorkommen 218; 238; -wenig 40.
Zwang 100; 220.
Zweck, eigentl. 20; höchst. 10-; 14-; 17-; sittl. 23; 37; staatl. 37; d. Lebens 24; 218; d. Offenbarung 204; u. Mittel 226-.
*Zweck*beziehung 29; -mäßigkeit 224.
Zwei als Materie 247b; -ehe 126; *-heit* (dyás) 83-; 96; 248a; unbegrenzte (aóristos) 57.
Zweinaturenlehre 203.
Zweites 107.
*Zwies*palt 246a; 179; 236; -tracht 247b.
*Zwischen*hereinkommen d. Gesetzes 129-; -leib 105; -ursachen 85-; -zustand nach d. Tode 211.
Zynismus 55.

Digitized by Google